

تقریر ترمذی شریف

المُسْتَفَی بِهِ

# دُرُوسِ مَدَنیہ



از افادات

قُدْوۃ العارفین اَرَسُ العَدَنی شیخ الاسلام

حضرت مولانا سید حسین (رحمۃ اللہ علیہ) مدنی قدس سرہ

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

جمع و ترتیب

نظر مولانا مفتی سید شہود حسن صاحب حسنی قادری

شیخ الحدیث مدرسہ امینیہ دہلی



مکتبہ غفور نے عَصَلِیٰ

گُلستان 99 جیشد روڈ نمبر 1 کراچی

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

تقریر ترمذی شریف

المیثمی بہ

# دُرُوسِ مدنیہ

جلد اول

از افادات

قَاوِمُ الْعِلْمِ وَالْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ مَوْلَانَا سَيِّدُ الْحَقِّ وَالْحَقِيقَةِ  
شَيْخُ الْحَدِيثِ دَارُ الْعُلُومِ دِيوبَنْد

جمع و ترتیب

حضرت مولانا مفتی سید ہود حسن ضاری قادری

شَيْخُ الْحَدِيثِ مَدْرَسَةِ امِينِيَّةِ دَهْلِي

مکتبہ غفور سید اعصابیہ

”گلستان“

۹۹۔ جمشید روڈ نمبر ۱، کراچی پاکستان





# فہرست

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۶	طریق تدریس صحاح ستہ	۸	تحریر بنیف مولانا سید ارشد مدنی صاحب
۴۷	ابواب الطہارۃ	۹	تقریظ مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی
۴۹	باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور	۱۱	پیش لفظ مفتی سعید احمد صاحب پال پوری
۵۰	مسئلہ فاقد الطہورین	۱۲	عرض مرتب
۵۲	اقسام حدیث	۲۹	تعریف علم حدیث
۵۳	باب ماجاء فی فضل الطہور	۳۰	موضوع علم حدیث
۵۷	حضرت ابو ہریرہؓ کی وجہ تسمیہ	۷	علم حدیث کی غرض و غایت
۵۸	قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح	۳۱	سند و متن
۶۱	صنائح کی تحقیق	۳۱	اسناد کتاب
۶۲	باب ماجاء مفتاح الصلوٰۃ الطہور	۳۲	علم حدیث کی تدوین
۶۴	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۷	تدوین فقہ
۶۵	موجب حدیث کیا چیز ہے اس پر عجیب و غریب بحث	۳۸	تدوین حدیث
۶۶	حدیث اصغر میں اعضا رابعہ پر اقتصار کی	۳۹	اقسام کتب حدیث
۶۶	عقلی اعتبار سے عجیب و غریب حکمت	۴۰	الترام صحت حدیث
۶۶	حدیث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کی حکمت	۴۰	ترتیب کتب صحاح باعتبار صحت
۷۰	اضطراب حدیث کی بحث	۴۱	قرآنہ کی ترکیب نحوی
۷۱	باب ما یقول اذا خرج من الخلاء	۴۲	ابو عیسیٰ کنیت پر بحث
۷۲	باب فی النہی عن استقبال القبۃ بغائط و بول	۴۳	امام ترمذیؒ کے حالات زندگی
۷۴	امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل	۴۵	جامع ترمذی کی خصوصیات



صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۰۱	باب ماجاء فی مسح الرأس اثناء یبدأ	۷۳	امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال
۱۰۱	بمقدم الرأس الی مؤخرہ	۷۵	اصحاب ظواہر کے استدلال کا جواب
۱۰۱	مسح رأس کی مقدار واجب کی بحث	۷۷	امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دلائل
۱۰۳	باب ماجاء اثناء یبدأ بمؤخر الرأس	۷۷	احادیث تحریم کی وجوہ ترجیح
۱۰۳	باب ماجاء ان مسح الرأس مرة	۷۸	باب النہی عن البول قائماً
۱۰۳	باب ماجاء اثناء یاخذ لرأسه ماءً جدیداً	۸۰	باب فی الاستتار عند الحاجة
۱۰۳	باب مسح الاذنین ظاہرہما و باطنہما	۸۲	باب کراہیۃ الاستنجار بالینین
۱۰۵	باب ماجاء ان الاذنین من الرأس	۸۳	باب الاستنجار بالحجارة
۱۰۷	باب فی تحلیل الاصابع	۸۶	باب الاستنجار بالمجرین
۱۰۸	باب ماجاء ویل للاعقاب من النار	۸۷	باب کراہیۃ ما یتنجی بہ
۱۱۱	باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة	۸۸	باب الاستنجار بالماء
۱۱۳	باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین وثلاثاً	۸۹	باب ماجاء فی کراہیۃ البول فی المغتسل
۱۱۳	ثلاثاً و مرتین و بعضہ ثلاثاً	۹۲	باب ماجاء فی السواک
۱۱۳	باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان	۹۳	باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامہ
۱۱۳	باب فی التضع بعد الوضوء	۹۴	فلا یغس یدہ فی الانا حتی یغسلہا
۱۱۳	باب فی اسباغ الوضوء	۹۵	باب فی التسمیۃ عند الوضوء
۱۱۶	باب استعمال المنیل بعد الوضوء	۹۶	باب فی المضمضة والاستنشاق
۱۱۷	باب ما یقال بعد الوضوء	۹۸	باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق
۱۱۹	باب الوضوء بالمد	۱۰۰	من کف واحد
۱۲۰	باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء	۱۰۰	باب فی تحلیل اللہیۃ
۱۲۰	باب الوضوء لکل صلوۃ	۱۰۰	تحلیل لہیۃ میں اختلاف مذاہب

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
١٦٨	باب سور الهرة	١٢٢	باب ما جازاته يصلي الصلوات بوضوء واحد
١٤٠	باب المسح على الخفين	=	باب وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد
١٤٢	باب المسح على الخفين للمقيم والمسافر	١٢٣	باب ما جاز ان المار لا يجسه شيء
١٤٣	باب المسح على الخفين اعلاه واسفله	١٢٤	باب منه آخر
١٤٤	باب في المسح على الخفين ظاهريهما	١٣٠	باب كراهية البول في المار المراكه
١٤٥	باب ما جاز في المسح على الجوربين والتعلين	١٣١	باب في مار البحر انه طهور
١٤٦	باب المسح على الجوربين والعمامة	١٣٢	باب التشديد في البول
١٤٨	باب ما جاز في الغسل من الجنابة	١٣٥	باب ما جاز في نضح بول الغلام
١٨١	باب هل تنقض المرأة شعرا	١٣٤	باب ما جاز في بول ما يؤكل لحمه
١٨٢	باب ان تحت كل شعرة جنابة	١٣٩	باب ما جاز في الوضوء من الرزح
١٨٢	باب الوضوء بعد الغسل	١٣٠	باب الوضوء من النوم
١٨٢	باب اذا اتقى الختانان وجب الغسل	١٣١	باب الوضوء مما غيرت النار
١٨٢	باب فمن يستيقظ ويرى بطلا ولا يذكر احتلاما	١٣١	باب في ترك الوضوء مما غيرت النار
١٨٦	باب ما جاز في المنى والمذي	١٣٣	باب الوضوء من لحوم الابل
١٨٤	باب في المذي يصيب الثوب	١٣٣	باب الوضوء من مس الذكر
١٨٤	باب في المنى يصيب الثوب	١٣	باب ترك الوضوء من القبلة
١٨٩	باب في الجنب ينام قبل ان يغتسل	١٥٣	باب الوضوء من القي والرعاف
١٩١	باب ما جاز في مصافحة الجنب	١٥٤	باب الوضوء بالنبيد
١٩٣	باب ما جاز ان المرأة ترضي في المنام ما يرى الرجل	١٦١	باب المضمضة من اللبن
١٩٣	باب في الرجل يستدفئ بالمرأة بعد الغسل	١٦٢	باب ما جاز في كراهية رداء السلام غير متوضئ
١٩٣	باب التيمم للجنب اذا لم يجد الماء	١٦٣	باب ما جاز في سور الكلب

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٢٢	باب ماجاء في التغليس بالفجر	١٩٦	باب في المستحاضة
٢٢٢	باب ماجاء في تعجيل الظهر	١٩٨	باب ماجاء ان المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
٢٢٥	باب ماجاء في تاخير الظهر في شدة الحر	١٩٨	باب ان المستحاضة انها تجمع بين الصلوتين بغسل واحد
٢٢٤	باب ماجاء في تعجيل العصر	٢٠٠	باب ماجاء في الحائض انها لا تقضي الصلوة
٢٢١	باب ماجاء في وقت المغرب	٢٠٠	باب ماجاء في الجنب الحائض انها لا تقرأ القرآن
٢٢١	باب وقت العشاء الآخرة	٢٠١	باب ماجاء في مباشرة الحائض
٢٢٢	باب ماجاء في تاخير العشاء الآخرة	٢٠٢	باب ماجاء في مواكبة الجنب والحائض وسورة
٢٢٢	باب ماجاء في كراهية النوم قبل العشاء	٢٠٢	باب ماجاء في الحائض تتناول الشيء من المسجد
٢٢٣	باب ماجاء في الوقت الاول من الفضل	٢٠٣	باب ماجاء في كراهية ايتان الحائض
٢٢٥	باب ماجاء في السهو عن وقت صلاة العصر	٢٠٥	باب ماجاء في الكفارة في ذلك
٢٢٦	باب ماجاء في تعجيل الصلوة اذا خرب الامام	٢٠٦	باب ماجاء في غسل دم الحيض من الثوب
٢٢٤	باب ماجاء في النوم عن الصلوة	٢٠٦	باب ماجاء في كم تمكث النفساء
٢٢٩	باب ماجاء في الرجل ينسى الصلوة	٢٠٤	باب ماجاء في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد
٢٢٩	باب ماجاء في الرجل تفوته الصلوات	٢٠٨	باب ماجاء اذا اراد ان يعود توضأ
٢٢٩	باب اثنين يبدأ	٢٠٩	باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة ووجد
٢٥٢	باب ماجاء في الصلوة الوسطى انها العصر	٢٠٩	باب ماجاء في الوضوء من الموطى
٢٥٢	باب ماجاء في كراهية الصلوة بعد العصر	٢١٠	باب ماجاء في التيمم
٢٥٥	باب من صلى ركعتي الطواف خارجاً من المسجد	٢١٥	باب ماجاء في البول يصيب الارض
٢٥٥	باب من صلى ركعتي الطواف خارجاً من المسجد	٢١٨	باب الواب الصلوة
٢٥٤	باب ماجاء في الصلوة بعد العصر	٢١٩	باب ماجاء في مواقيت الصلوة



صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٩١	باب ماجاء في الاذان في السفر	٢٩٠	باب ماجاء في الصلوة قبل المغرب
٢٩٣	باب ماجاء في فضل الاذان	٢٩٣	باب ماجاء في من ادرك ركعة من العصر
٢٩٥	باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن	٢٩٣	قبل ان تغرب الشمس
٢٩٩	باب ما يقول اذا اذن المؤذن	٢٤٠	باب الجمع بين الصلوتين
٢٩٩	باب في كراهية ان يأخذ المؤذن	٢٤٣	باب ماجاء في بدء الاذان
٢٩٩	على الاذان اجرة	٢٤٦	باب ماجاء في الترجيع في الاذان
٣٠١	باب ما يقول اذا اذن المؤذن من الدعاء	٢٤٨	باب ماجاء في افراد الاقامة
٣٠١	حين يسمع المؤذن	٢٤٩	باب ماجاء في ان الاقامة ثلثي ثلثي
٣٠٣	باب ماجاء في فرض النذر على عباده من الصلوات	٢٨١	باب ماجاء في الترتل في الاذان
٣٠٥	باب في فضل الصلوات الخمس	٢٨١	باب ماجاء في ادخال الاصبع في الاذان
٣٠٤	باب ماجاء في فضل الجماعة	٢٨٢	باب في التشويب في الفجر
٣٠٨	باب فيمن سمع النداء فلا يجيب	٢٨٢	باب ماجاء ان من اذن فهو يقيم
٣١٠	مكمل مضمون حضرت مولانا سيد ارشد صا في	٢٨٢	باب ماجاء في كراهية الاذان بغير وضوء
٣١٦	تقريرا مولانا طاهر حسن صا امروهي	٢٨٣	باب ماجاء ان الامام احمق بالاقامة
٣١٨	صورة ماقرلة مولانا محمد خواجه شريف صا	٢٨٣	باب ماجاء في الاذان في الليل
		٢٩٠	باب في كراهية الخروج من المسجد بعد الاذان



## تحریر منیف

(از)

حضرت مولانا الحاج الحافظ القاری سید ارشد صہابی مدظلہ دارالعلوم دیوبند ضلع بہارن پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

”حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دارالعلوم دیوبند سے متعلق ہے اس کو دیکھنے والے اس سے استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ میں ہے اور جس کو حضرت مولانا مسیّد مشہود حسن صاحب امر وہوی زید مجدد نے بزمانہ طالب علمی دورانِ درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔“

”حضرت مولانا مشہود حسن صاحب امر وہوی بڑے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم و بیش بیچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت و تحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے یقین کامل ہے کہ انشاء اللہ مولانا سید مشہود حسن صہابی زید مجدد کی یہ پیش کش معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔“

ارشد مدنی

لے حضرت مولانا سید ارشد مدنی خلف الصدق شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی جس تحریر کا یہ اقتباس ہے وہ پوری تحریر کتاب کے آخر میں مذکور ہے جس کے اندر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اور تعلیمی زندگی کے حالات کو نہایت دلچسپ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

پوری تحریر ص ۲۱ پر ملاحظہ کیجئے۔

# تقریظ

(از)

عمدة المحدثین حضرت مولانا مولوی نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ دارالعلوم دیوبند

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى! امام ابو عیسیٰ ترمذیؒ کی کتاب جامع ترمذی صحاح ستہ میں اپنی منفرد خصوصیات کے پیش نظر نہایت اہم کتاب تسلیم کی گئی ہے کیونکہ ترمذی سے پہلے حدیث پاک کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں انھیں دو نوع کا حامل کہا جاسکتا ہے بعض کتابوں میں حدیث پاک کے ساتھ فقہاء کے اقوال جمع کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا جیسے امام مالکؒ کی ”موطا“ اور سفیان ثوریؒ کی ”جامع“ اور دوسری نوع کی کتابوں میں علل احادیث اور رجال حدیث سے متعلق مباحث کے بیان کا التزام ہوتا تھا جیسے علی بن مدینیؒ کی کتاب ”العلل“۔

جب امام ترمذی کا علمی آفتاب نصف النہار پر آیا تو ان سے دونوں طرح کے مباحث پر مشتمل کتاب تصنیف کرنے کی درخواست کی گئی، چونکہ یہ ایک نیا انداز اختیار کرنے کی دعوت تھی اس لئے امام ترمذی کو اس پر عمل کرنے میں تاثر رہا، پھر انھوں نے یہ خیال فرماتے ہوئے درخواست کو منظور فرمالیا کہ جیسے ان سے پہلے حدیث کی خدمت کرنے والوں نے طرز جدید اختیار کیا تھا انھیں بھی افادیت کے پیش نظر اس کو قبول کر لینا چاہئے۔

امام ترمذی کا منشا یہ تھا کہ جس طرح تدوین حدیث کی ابتداء کے زمانہ میں محدثین کی توجہ صرف احادیث جمع کرنے کی طرف مبذول رہتی تھی لیکن بعد میں آنے والے محدثین نے حدیث پاک کے ساتھ صرف اقوال فقہاء یا صرف علل حدیث کو جمع کرنے کا طرز جدید اختیار کیا جس سے بہت فائدہ ہوا، اسی طرح اگر ترمذی بھی درخواست کے مطابق اقوال فقہاء اور علل احادیث کو یکجا کرنے کا طرز جدید اختیار کر لیں تو امید یہ ہے کہ اس سے بھی طلبہ کو فائدہ ہوگا۔ امام ترمذی خود ارشاد فرماتے ہیں:   
وانما حملنا على ما بينا في هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الاحاديث لانا سئلنا عن ذلك فلم نفعله زمانا ثم فعلنا لما رجعونا فيه من منفعة الناس لانا قد وجدنا



غیر واحد من الائمة تکلفوا من التصنیف ما لم یسبقوا الیه .... صنّفوا فجعل الله فی ذلک منفعة کثیرة ولهم بذلک الثواب الجزیل عند الله لما نفع الله المسلمین به فیهم القدوة فیما صنّفوا . (ترمذی ص ۲۳۵)

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ امام ترمذیؒ کی اُمید کے مطابق تصنیف میں یہ نیا انداز اختیار کرنے سے اہل علم کو زبردست فائدہ ہوا اور ہر زمانہ میں اُن کی کتاب اسی جامعیت کے سبب بے نظیر تسلیم کی گئی۔ دارالعلوم دیوبند میں بھی اسی جامعیت اور مذاہب فقہاء کے بیان کے سبب ترمذی شریف کا درس بڑی اہمیت اور خصوصی توجہات کا حامل رہا اور اسی لئے روزنامہ یاس سے ماضی قریب تک ترمذی شریف کا سبق دارالعلوم کے صدر مدرس یا شیخ الحدیث سے متعلق رہا جس زمانہ میں ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ سے متعلق تھی تو وہ بھی ماضی کی تابناک علمی روایات کے مطابق اس کے درس کا پورا اہتمام فرماتے تھے۔ فقہاء کے مذاہب کی تفصیلات رجال حدیث کے احوال اور علل احادیث سے متعلق علمی مباحث پھر تمام مباحث سے متعلق دلائل پھر قول راجح کی تائید و ترجیح سے متعلق کتنے ہی مضامین زیر بحث آتے۔

دارالعلوم کی طالب علماء روایات کے مطابق کتنے ہی طلبہ ان افادات کو دورانِ درس قلمبند کرنے کی کوشش کرتے، محترم المقام جناب مولانا سید مشہود حسن صاحب امر دہوی زید مجدہم بھی پابندی کے ساتھ ان افادات کو قید تحریر میں لاتے رہے اور نہایت مسرت کی بات ہے کہ وہ ان افادات عالیہ کی ترتیب کی حدت اس وقت انجام دے رہے ہیں جبکہ وہ خود ایک بالغ نظر عالم ہیں اور حدیث پاک کی کتابوں کی تدریس کا ایک طویل تجربہ اُن کا رہنما ہے اور اس طرح یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ امالی درس کو قلم بند کرتے وقت جو طالب علماء فروگزاشتیں ہو سکتی ہیں اُن شاء اللہ ترتیب کے وقت اُن کا تدارک ہو جائے گا۔

راقم بھی چونکہ حضرت شیخ الاسلام کے کشف برزخ تلامذہ میں ہے اس لئے فطری محبت کے ساتھ مخلصانہ تمنا یہ ہے کہ موصوف کی اس کوشش کا علماء و طلبہ کے حلقوں میں اس کے شایان شان استقبال کیا جائے اور پروردگار عالم اپنے فضل و کرم سے دنیا و آخرت میں اس کو شرف قبول عطا کرے۔ آمین !  
نعت الشرا عظمیٰ ————— خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

## پیش لفظ

محدث جلیل حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب دامت برکاتہم یالن پوری، محدث دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ فَأَنَارَ بِهِ سُبُلَ السَّلَامِ وَأَرْسَلَ رَسُولَهُ سَرُوفًا  
رَحِيمًا فَأَوْضَحَ بِهِ مَعَالِمَ الْإِسْلَامِ وَجَعَلَ أَمَّتَهُ خَيْرَ الْأُمَمِ فَهَدَى بِهِمُ النَّاسَ  
إِلَى الطَّرِيقِ الْأَمْرِ اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى صَفِيكَ وَحَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ وَعَلَى  
آلِهِ وَصَحْبِهِ وَعَلَى تَابِعِيهِمْ إِلَى آخِرِ الْأَيَّامِ آمَنَّا بَعْدَ: یہ درس مدنیہ ہیں جو  
شیخ العرب والعجم شیخ الاسلام حضرت اقدس مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ وبرد اللہ  
مضبوعہ (شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند) نے ازہر الہند دارالعلوم دیوبند میں دیئے ہیں۔ ترمذی  
شریف کے ان دروس کو ان کے تلمیذ ارشد حضرت علامہ مولانا سید مشہور حسن صاحب حسنی دامت  
برکاتہم (محدث مدرسہ امینیہ دہلی) نے ضبط کیا ہے۔ زمانہ تحریر ۱۳۶۸ھ ہے۔ پچاس سال تک یہ  
گنج گرانمایہ شاگرد کے پاس محفوظ رہا اور وہی اس خوان یغما سے استفادہ کرتے رہے۔ اب موصوف  
نے یہ سوغات وقف عام کر دی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو دایرین میں بہترین صلہ عطا فرمائے اور امت کو  
اس سے فیضیاب فرمائے۔ آمین۔

شیخ الاسلام حضرت سیدنی نور اللہ مرقدہ ۱۲۹۶ھ  
۱۸۷۹ء میں ضلع فیض آباد (یونی) کی مشہور بستی ٹانڈہ

حضرت شیخ الاسلام کا مختصر تعارف

میں پیدا ہوئے۔ ۱۳۱۶ھ میں دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہوئے اور اسی سال مدینہ منورہ تشریف  
لے گئے اور وہاں مسجد نبوی میں درس دینا شروع فرمایا۔ ۱۳۲۵ھ میں اپنے استاذ حضرت اقدس  
شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہ کے ہمراہ گرفتار ہو کر مالٹا چلے گئے۔ وہاں تین برس  
سات ماہ اسیر رہ کر ۱۳۲۸ھ میں رہا ہو کر ہندوستان مراجعت فرمائی ۱۳۳۹ھ میں حضرت شیخ الہند  
قدس سرہ کی وفات ہوئی تو آپ کو ان کا جانشین چنا گیا۔ آپ نے ہندوستان کی تحریک آزادی

کی زمام سنبھالی۔ ۱۳۳۹ھ میں سات ماہ کلکتہ میں درسِ حدیث دیا۔ پھر ۱۳۳۳ھ سے ۱۳۳۶ھ تک سلہٹ (آسام، اب بنگلہ دیش) میں تدریسی خدمات انجام دیں اور مسلمانوں کی اصلاح و تربیت کا کام کیا، اور ۱۳۳۶ھ سے ۱۳۴۴ھ تک اکتیس برس دارالعلوم دیوبند میں شیخ الحدیث اور صدر المدرسین رہے۔ آپ کے زمانہ کے فضلاء دارالعلوم دیوبند کی تعداد تقریباً پانچ ہزار ہے۔

۱۳۱۹ھ میں آپ کو قطبِ عالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہ (متوفی ۱۳۲۳ھ) نے خلافت و اجازت سے سرفراز فرمایا۔ آپ کے متوسلین کی تعداد حد شمار سے باہر ہے اور خلفاء کی تعداد ۱۶۶ ہے۔

۱۲ جمادی الاول ۱۳۴۴ھ مطابق ۵ دسمبر ۱۹۵۴ء بروز پنج شنبہ بعمر ۸۲ سال دیوبند میں وفات پائی اور اب مزارِ قاسمی میں آسودہ خواب ہیں اللہم اغفرلہ وارحمہ واجعل آخرتہ خیراً من الاولی واجعل مأواک جنة الفردوس برحمتک یا ارحم الراحمین۔ (امین)

**جامع شخصیت** | حضرت شیخ الاسلام جامع کمالات شخصیت کے مالک تھے۔ علمی کمال اس سے عیاں ہے کہ آپ نے امام العصر علامہ کشمیری قدس سرہ کی جگہ سنبھالی تھی مگر طلبہ کو کوئی خلا محسوس نہ ہوا تھا۔ فنون پر اتنی گہری نظر تھی کہ حضرت شاہ صاحب کے شیدائی سرحدی طلبہ نے آپ کو بند کرنے کی ہر چند کوشش کی تھی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے تھے۔ دُروسِ مدینہ کے مطالعہ سے آپ کو اندازہ ہو گا کہ دُروس میں کسی بھی فن کا مسئلہ زیر بحث آجاتا تو آپ اس کو مالہ و ما علیہ کے ساتھ بیان فرماتے تھے اور باطنی کمالات کا تو کوئی منتہی ہی نہیں تھا۔ علاوہ ازیں بے شمار محاسنِ اعمال اور بے انتہا بلند اخلاق و کردار سے مزین تھے آپ بیک وقت ازہر البند و العلو دیوبند کی مسندِ صدارت پر متمکن تھے۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف کا بے نظیر درس دیتے تھے تحریکِ آزادی کے عظیم قائد اور جمعیتِ علمائے ہند کے صدر تھے، سلوک و تصوف میں قطبِ زمان تھے، اخلاص کے پیکر تھے، تواضع و انکساری کے مجسمہ تھے، عفو و درگزر طبیعتِ ثانیہ بنی ہوئی تھی اور بے نظیر عزیمت کے مالک تھے۔

ولیس علی اللہ بستنکر ان یجمع العالم فی واحد





مجتہدین کی آراء ذکر کی جائیں اور ان کے مستدلّات سمجھائے جائیں موافق و مخالف روایات کی ممکنہ توجیہات ذکر کی جائیں نیز مدارک اجتہاد پر کلام کیا جائے کہ مجتہدین میں اختلاف کی بنیاد کیا ہے غرض تحقیق کا کوئی گوشہ مخفی نہ رہنے دیا جائے۔ — یہ طریقہ فن میں گیرائی اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے معین سمجھا گیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند اور اس کے بیچ پرچلنے والے

دارالعلوم دیوبند اور درس حدیث شریف

تینوں طریقوں سے پڑھائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے مشکوٰۃ شریف بحث و حل کر کے پڑھائی جاتی ہے۔ خطیب تبریزی رحمۃ اللہ کی اس ابرکت کتاب میں احادیث کا بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ یہ کتاب پڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اُستاد عبارت کی تصحیح کرے پھر ضروری لغات اور نحوی تراکیب بیان کرے پھر سلیس ترجمہ کر کے مختصر جامع الفاظ میں مراد نبوی واضح کرے اگر حدیث میں کوئی فقہی مسئلہ ہو تو اس کو اختصار کے ساتھ بیان کرے اور مسئلہ اختلافی ہو تو ضروری اختلاف بیان کرے اور قول فیصل ذکر کرے تاکہ طالب علم کے لئے عمل کی راہ ہموار ہو، اس طرح مکمل کتاب یکساں طور پر بحث و حل کے طریقہ سے پوری کی جائے۔ پھر دودہ حدیث شریف میں درس حدیث کے تینوں طریقے جمع کئے جاتے تھے۔ بعض کتابیں صرف سکرّۃ پڑھائی جاتی تھیں اور بعض امان و تعمق کے ساتھ، مگر نصف سال کے بعد طرز بدل دیا جاتا تھا اور بحث و حل پر اکتفا کیا جاتا تھا بلکہ بالکل اخیر سال میں وہی کتابیں سکرّۃ پوری کی جاتی تھیں ملا وہ ازیں امان و تعمق میں بھی مضامین کی تقسیم ملحوظ رکھی جاتی تھی۔ حضرت شیخ الاسلام قدس سرّہ نے صحاح ستہ کی تدریس کا طریقہ یہ بیان کیا ہے :-

”چونکہ فقہی مباحث ترمذی شریف میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری شریف میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابوداؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے، باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے، مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے، باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث مقصود ہوتا ہے“

(دروس مدنیہ ص ۳۶)

صحاح ستہ میں ترمذی کا مقام | صحت کے اعتبار سے ترمذی شریف پانچویں نمبر پر ہے سب سے اُونچا درجہ صحیحین کا ہے، اس کے بعد نسائی

شریف کا پھر سنن ابی داؤد کا، پانچواں مرتبہ ترمذی کا اور چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے (ص ۱۳) بلکہ بعض عرب علماء تو صحاح ستہ کہنا ہی درست نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں مبنی بر حقیقت تعبیر کتب ستہ ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ ”صحیح“ تو ان میں سے صرف دو کتابیں ہیں جن کو صحیحین کہا جاتا ہے باقی چار کتابوں میں صحت کا التزام نہیں ہے، ان میں ہر طرح کی حدیثیں ہیں اگرچہ ان کے مؤلفین نے ضعف وغیرہ علل قادمہ کو بیان کر دیا ہے مگر بہر حال ان کی تمام حدیثیں صحیح نہیں ہیں۔

سمرقند میں ایک سمینار میں میں نے شرط الامام البخاری فی صحیحہ کے موضوع پر ایک مقالہ پیش کیا تھا، اس میں صحاح ستہ کی اصطلاح استعمال کی تھی تو شیخ محمود طہان نے بوقت مناقشہ یہی اعتراض کیا تھا کہ صحاح ستہ کہنا درست نہیں ہے کتب ستہ کہنا چاہئے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ یہ ہمارے دیار کی اصطلاح ہے وَلَا مُشَاحَّةَ فِي الْأَصْطِلَاحِ (اصطلاح میں مناقشہ اور جھگڑا نہیں ہونا چاہئے) چنانچہ موصوف نے اپنی عالی ظرفی سے خاموشی اختیار فرمائی تھی۔

علاوہ ازیں تغلیباً بھی صحاح ستہ کہنا درست ہے کیونکہ زیادہ تر احادیث سنن اربعہ میں صحیح ہیں اور نفع اور فوائد کے لحاظ سے ترمذی شریف کو صحیحین پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ شیخ الاسلام ابوالاعلیٰ ہروی رحمۃ اللہ کا ارشاد ہے کہ:-

جامع الترمذی انفع من کتاب البخاری  
ومسلم لا تہما الا یقف علی الفائدة  
منہما الا المتبحر العالم والجامع یصل  
الی فائدتہ کل احد۔

(سیر اعلام النبلاء ص ۲۷۷ ج ۱۳)

اور خود امام ترمذی رحمۃ اللہ کا ارشاد یہ ہے کہ  
”میں نے یہ کتاب لکھ کر حجاز، عراق اور خراسان کے علماء کی خدمت میں



پیش کی سب نے اس کو پسند کیا اور جس کے گھر میں یہ کتاب ہے گویا اس کے گھر میں نبی بقید حیات ہے۔ (تذکرۃ الحفاظ ص ۶۲ جلد ۲)

اسی وجہ سے مدارس و جامعات میں تدریس کے اعتبار سے جو اہمیت ترمذی شریف کو حاصل ہے وہ کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے۔

**سُنن ترمذی کی خصوصیات** | حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ نے سُنن ترمذی کی دُرُج ذیل خصوصیات بیان فرمائی ہیں :-

① ہر حدیث کا درجہ بتایا ہے کہ وہ ”صحیح“ ہے یا ”حسن“ ہے یا ”غریب“ ہے یا ”ضعیف“ ہے، جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آجاتی ہے۔

② رُوات کی جرح و تعدیل کی گئی ہے۔ راوی میں اگر کوئی ضعیف یا کمزوری ہوتی ہے تو اُس کو واضح کرتے ہیں، اسی طرح جن رُوات کی تعدیل و توثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔

③ نامانوس اور قلیل الاستعمال الفاظ کی تشریح کرتے ہیں۔

④ مجتہدین اُمت میں اختلاف ہوا ہو تو اس کو ذکر فرماتے ہیں اور بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر فرماتے ہیں

⑤ احادیث میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہو تو اس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

⑥ باب میں ایک حدیث ذکر کر کے اس کے تمام متابعات و شواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کرتے ہیں اور فی الباب میں ان روایات کی طرف اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں۔

⑦ ائمہ اربعہ کے مذاہب ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں اور بالعموم معرکہ الاراء مسائل میں متقابل ابواب قائم کرتے ہیں اور ہر باب میں ایک

طرف کی رائے اور اس کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

⑧ حدیث کے بارے میں یہ بھی بتاتے ہیں کہ وہ معمول پہ ہے یا منزوک العمل

⑨ راوی اگر نام کے ساتھ مذکور ہو تو عند الضرورت اس کی کنیت ذکر کرتے

ہیں اور اگر کنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کرتے ہیں ۱۵

(ماخوذ از دروس مدنیہ ص ۲۵-۱۷)

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری

قدس سرہ (ولادت ۱۲۹۲ھ و وفات ۱۳۵۲ھ)

## حضرت شیخ الاسلام اور درس ترمذی

کی دارالعلوم دیوبند سے علیحدگی کے بعد اس عظیم الشان درس گاہ کے شیخ الحدیث کے منصب جلیل کے لئے نگاہ انتخاب حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہ پر پڑی۔ آپ نے بخاری شریف اور ترمذی شریف کا درس شروع فرمایا۔ ترمذی شریف میں آپ مسائل فقہیہ پر مفصل و مدلل کلام فرماتے تھے بلکہ نحو و صرف، کلام و بلاغت، فقہ حدیث اور حکمت شرعیہ کے ایسے ایسے حقائق و اشکاف فرماتے تھے کہ عقل دنگ رہ جاتی تھی۔ اسی کتاب کے ص ۱۳ پر قراءۃ کی ترکیب ص ۲۲ پر تشبیہ اور اس کی اقسام ص ۲۳ پر صنایع کی تحقیق ص ۳۶ پر فائدہ الطہورین کا مسئلہ ص ۴۲ پر یہ بحث کہ موجب حدیث اندونی نجاست ہے اور استدلال کو اس کا قائم مقام گردانا لگیا ہے اور دونوں میں اعضاء اربعہ پر اکتفا کرنے کی حکمت وغیرہ بے شمار ایسے مسائل آپ کو اس تقریر میں ملیں گے جو آپ کے لئے زیادتی علم اور انبساط و سرور کا سبب ہوں گے اور ان کو پڑھ کر بے ساختہ آپ کی زبان سے سبحان اللہ، ما شاء اللہ نکل جائے گا۔

اور بخاری شریف میں زیادہ زور تراجم البواب اور استنباط احکام پر دیتے تھے۔ آپ کی بخاری شریف کی تقاریر بھی متعدد تلامذہ نے ضبط کی ہیں۔ ان میں بعض مرتب ہو کر طبع ہو چکی ہیں اور ایک نئی تقریر دارالعلوم دیوبند کے موقر استاد حدیث اور حضرت شیخ الاسلام کے تلمیذ حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی نے تین فضلاء کی تقریروں کو سامنے رکھ کر مرتب کی ہے جو کتابت کے مرسل سے گزر چکی ہے درجہ منصف شہود پر صوبہ گرنے والی ہے۔

اسی طرح ترمذی شریف کی ایک تقریر معارفِ مدنیہ کے نام سے عرصہ سے چھپی ہوئی ہے اور طلبہ اس سے فیضیاب ہو رہے ہیں اب یہ دوسری تقریر ”دروسِ مدنیہ“ کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کے تعارف کی سعادت مجھے حاصل ہوئی ہے۔ معارفِ مدنیہ بھی امر وہہ کے ایک محدث حضرت مولانا محمد طاہر صاحب کی مرتب کردہ ہے اور اس تقریر کے مرتب بھی اُسی سرزمین کے پوتے اور دہلی کے مدرسہ امینیہ کے محدث حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب ہیں۔

### دروسِ مدنیہ کے مرتب کا مختصر تعارف

ان جواہر پاروں کو ضبطِ تحریر میں لانے والے تلمیذِ رشید کا اسم گرامی حضرت مولانا

مشہود حسن صاحب حسنی ہے۔ والد ماجد کا نام نامی جناب مولانا سید مقبول حسن صاحب ہے۔ دادا سید محمد علی اور پردادا سید مظہر علی ہیں۔ آپ کے مورث اعلیٰ شاہ فتح اللہ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ کبریٰ میں ہندوستان میں فروکش ہوئے ہیں۔ شاہ فتح اللہ کا سلسلہ نسب بتوسط حضرت پیران پیر سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہنچتا ہے۔ اس لئے مرتبِ دروس خاندانِ ساداتِ حسنی کے چشم و چراغ ہیں۔

آپ کا تاریخی نام سعید اختر ہے۔ یوپی کا مشہور قصبہ امر وہہ آپ کا آبائی وطن ہے۔

۲۹ ذی قعدہ ۱۳۳۵ھ مطابق ۲۹ مئی ۱۹۱۷ء آپ کی تاریخِ ولادت ہے۔ دس سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ شروع کیا۔ تیرہ سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا اور سولہ سال کی عمر میں چوکھی کلاس حفظ قرآن اور ابتدائی فارسی سے فارغ ہو کر عربی شروع کر دی۔ خاندانی ماحول اہل بدعت اور اہل تشیع سے بہت زیادہ متاثر تھا، مگر آپ کے والد ماجد کا حضرت اقدس مولانا سید احمد حسن محدثِ امر وہی قدس سرہ سے خصوصی تعلق تھا اس وجہ سے آپ نے صاحبزادے کو جامع مسجد امر وہہ کے عربی مدرسہ میں داخل کر دیا۔ صاحبزادے نے وہاں مختصر المعانی تک عربی کی تعلیم حاصل کر کے شوال ۱۳۶۶ھ میں دارالعلوم دیوبند میں داخلہ لیا اور ۱۳۶۸-۶۹ھ میں دورہ حدیث شریف پڑھا۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مدنی سے ابو داؤد شریف اور شمائل ترمذی شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب سے طحاوی شریف حضرت مولانا بشیر احمد فاں صاحب سے ابن ماجہ اور نسائی شریف حضرت مولانا

فخر احسن صاحب سے اور مسلم شریف جامع معقول و منقول حضرت علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی قدس الشرائع سے پڑھی۔

فراغت کے بعد آپ کا جامعہ حسینیہ راندر (گجرات) میں تقرر ہوا، وہاں ہدایہ اولین، مشکوٰۃ شریف، مقامات حریری، حسامی، نور الانوار، شرح وقایہ، شرح تہذیب وغیرہ کتب کا درس دیا۔ تین سال وہاں رہ کر ایک سال جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل (گجرات) میں مشکوٰۃ شریف ہدایہ آخرین، حسامی، قطبی وغیرہ کتابیں پڑھائیں اور شوال ۱۳۷۳ھ میں دہلی کی معروف دینی درسگاہ مدرسہ امینیہ کشمیری گیٹ میں تقرر ہوا اور تا ہنوز اسی ادارہ کے ساتھ وابستگی ہے اور عرصہ سے ترمذی شریف کا درس دے رہے ہیں باریک اللہ فی حیاتہ واعمالہ ونفع الطلاب بعلمہ الغزیرۃ وانفاسہ الطیبۃ (امین)

مدرسہ امینیہ سے تعلق قائم کرنے کی تقریب یہ بنی کہ جامعہ حسینیہ راندر میں تدریس کے تیسرے سال مفتی اعظم حضرت اقدس مولانا محمد کفایت اللہ صاحب قدس سرہ کا انتقال ہوا، مفتی صاحب کے انتقال سے تین دن پہلے مولانا سید شہود حسن صاحب نے یہ خواب دیکھا کہ حضرت مفتی صاحب مولانا کے حجرہ میں ایک کتاب لے کر تشریف لائے اور اس کتاب کا ایک سبق مولانا کو پڑھا کر وہ کتاب ہی آپ کو دے دی۔ اس خواب کی تعبیر مولانا کے ذہن میں یہ آئی کہ مفتی صاحب رحمۃ اللہ اس دار فانی سے کوچ کرنے والے ہیں اور ان کی کچھ میراث آپ کو ملے گی۔ اسی سے آپ کے قلب میں مدرسہ امینیہ میں تدریس کا داعیہ پیدا ہوا اور آپ نے شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب کو خط لکھا کہ حضرت اس سلسلہ میں سفارش فرمائیں۔ حضرت نے جواب میں تحریر فرمایا کہ: ”آپ کے خط کے آنے سے ایک گھنٹہ قبل میں مدرسہ امینیہ کے لئے آپ

کی سفارش کے لئے خط ڈال چکا ہوں۔“

مگر کسی وجہ سے اس سال آپ کا تقرر نہ ہو سکا اس لئے آپ نے ایک سال ڈابھیل میں پڑھایا ایک سال بعد تقرر عمل میں آیا اور سلوک و تصوف کے سلسلہ میں آپ نے فراغت کے بعد ہی حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہ کے دست مبارک پر بیعت کی سعادت حاصل کر لی تھی اور



تدریسی ذمہ داریوں کے ساتھ ہی ساتھ اس راہ کی منازل طے کرنی شروع کر دی تھی مگر حضرت پیر مرشد سے حالات بیان کرنے کی نوبت نہ آئی تھی کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ کا وصال ہو گیا۔ حضرت کی وفات کے بعد حضرت ہی کے ایک اشارہ مناجی سے حضرت ہی کے ایک مایہ ناز خلیفہ حضرت علامہ مولانا نیاز محمد صاحب میواتی قدس سرہ کی طرف رجوع کیا۔ موصوف نے مولانا مشہود صاحب کو اپنی شفقتوں سے نوازا اور اجازت عنایت فرمائی۔ آج آپ کے متوسلین کا بھی تلامذہ کی طرح ایک وسیع حلقہ ہے جو ملک کے طول و عرض میں خدمت دین اور اصلاح خلق میں مشغول ہیں۔

غرض خداوند کریم نے ذاتی محاسن، خاندانی خوبیاں، علوم نافعہ، خدمت حدیث شریف اور رشد و ہدایت کی سعادت عظمیٰ بہ تمام و کمال آپ کی ذات ستودہ صفات میں جمع فرمادی ہیں۔ یہ ہے کہ ایں سعادت بزور بازو نیست تانہ بخشد خدائے بخشندہ

**تصانیف** | تدریس کے ساتھ تصنیف ایک مشکل امر ہے، کیونکہ مدرس کو صبح سے شام تک کسی موضوعات پر گفتگو کرنی پڑتی ہے نیز متعلقہ کتابوں کا مطالعہ بھی کرنا پڑتا ہے اور تصنیف کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے اس وجہ سے ذہن کام نہیں کرتا مگر بعض نادارہ روزگار شخصیات دونوں کو جمع کر لیتی ہیں۔ مولانا سید مشہود حسن صاحب مدظلہ بھی ایسی ہی جامعیت رکھنے والی ایک شخصیت کے مالک ہیں چنانچہ ۲۲ اگست ۱۹۹۵ء کو "عربی کی مسلمہ قابلیت" کی بنا پر صدر جمہوریہ ہند نے آپ کو نیشنل ایوارڈ دیا ہے کیونکہ تدریس کے ساتھ آپ کی درج ذیل دو تصنیفات بھی ہیں:-

● **القول الاسم فی فضل نسب النبی الاکرم** صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس رسالہ کا موضوع یہ ہے کہ اولاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت اولاد رسول ہونے کی وجہ سے حاصل ہے یا اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہونے کی وجہ سے؟ یہ بہت مفصل و مدلل رسالہ ہے اور مطبوعہ ہے۔

● **رفع یدین کی منسوخیت کا ثبوت** یہ رسالہ غیر مقتدین کے شور و غوغا کو رفع کرنے کے لئے لکھا گیا ہے اور عقلی و نقلی درجہ کے مسئلہ کو مبرہن کیا ہے۔

اب یہ میری "تائیف" درس و سمدنیہ ہے جو سب پر بھاری ہے اور مرتب نے اپنی زندگی کا قیمتی وقت اس کتاب کی نذر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے اُمت کو فیض یاب فرمائے

اور حضرت سیدنی قدس سرہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائے اور مرتب (دامت برکاتہم) کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین !

### دروس مدنیہ کا امتیاز

میں نے تعارف کی یہ چند سطریں لکھنے کی غرض سے دروس مدنیہ مختلف جگہ سے پڑھی ہے، ابھی بالاستیعاب نہیں پڑھی چھپنے کے بعد انشاء اللہ پورا استفادہ کروں گا، اس سرسری مطالعہ میں میں نے جو خاص بات محسوس کی وہ یہ ہے کہ مرتب کتاب نے غایت احتیاط سے کام لیا ہے، کوئی بات اپنی طرف سے نہیں بڑھائی ہے حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ کو مرتب کیا ہے۔ اگر کسی جگہ مرتب نے اضافہ کی ضرورت محسوس کی ہے تو اس کو حواشی کی شکل دی ہے۔ یہ بہت اچھی بات ہے۔ عام طور پر تقاریر مرتب کرنے والے حضرات صاحب تقریر کی بات بعینہ باقی نہیں رکھتے۔ دوسری شروح سے اس قدر اضافہ کر دیتے ہیں کہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ یہ تقریر ہے یا تصنیف ہے۔ مستحکم اسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ کی بخاری شریف کی تقریر کسی نے فضل الباری کے نام سے مرتب کی ہے اس کا یہی حال ہے۔ اسی طرح پاکستان کے ایک جید عالم کی ترمذی شریف کی تقریر طبع ہوئی ہے جس کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ وہ مستقل تصنیف ہے، مگر ان دروس کے مرتب نے اس قدر احتیاط برتی ہے کہ ہر درس بقید تاریخ لکھا ہے اور اگر کوئی درس کسی دن ادھورا رہ گیا ہے اور دوسرے دن حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو پورا کیا ہے تو وہ اس تقریر میں اسی طرح ہے۔ اس لئے سہو دنیا کو مستثنیٰ کر کے کہ وہ تو انسان کا خاصہ ہے یہ بات بے تکلف کہی جاسکتی ہے کہ یہ تقریر حضرت قدس سرہ کے الفاظ ہی میں ہے اور بے شمار قیمتی فوائد پر مشتمل ہے اس لئے اُمید ہے کہ طلبہ ہی کے لئے نہیں بلکہ فاضلاً کے لئے بھی یہ ایک نعمت غیر مترقبہ ہے۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس خوانِ ینعاسے کماحقہ استفادہ کی توفیق عطا فرمائے اور مرتب دام ظلہ کو اُمت کی طرف سے بہترین بدلہ عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

کتبہ۔۔۔۔۔ سعید احمد عفا اللہ عنہ بالن پوری  
۱۲ رجب ۱۴۱۷ھ  
خادم دارالعلوم دیوبند



# عرضِ مُرْتَب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مُحَمَّدًا وَفَصَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِیْمِ اٰتٰبَعْدُ!

پیش نظر کتاب حضرت اقدس قدوة العارفين مرشد نادولینا سیدین احمد صاحب مدنی قدس اللہ اسرار ہم کی درسِ ترمذی کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جس کی جلد اول ہدیہ ناظرین کی جا رہی ہے۔ احقر کو ۱۳۶۸-۶۹ ہجری میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف و ترمذی شریف پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی والحمد للہ علیٰ ذلک۔ احقر نے اگرچہ اپنی جانب سے پوری پوری کوشش کی کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر کا خلاصہ نوٹ کرے تاہم بہت سی جگہ صرف اشارہ ہی پر اکتفا کرنا پڑا جس کی توضیح تفصیل بوقت ترتیب کردی گئی ہر حصہ دراز سے ارادہ تھا کہ حضرت کی درسِ ترمذی کی تقاریر کو صاف طریقہ پر حشی الامکان تحقیق کے ساتھ طلبہ عزیز اور علمائے کرام کے سامنے پیش کروں، یہ کام اگرچہ بعض حضرات کر چکے ہیں اس لئے چنداں ضرورت بھی نہ تھی مگر یہ سوچ کر کہ کسی ایک شخص کے لئے حضرت کے علوم کے سمندر کا احاطہ کر لینا بہت مشکل ہے اس لئے ہر مجموعہ کے اندر کچھ نہ کچھ کمی بیشی کا امکان ضرور ہے، اس بناء پر مزید ایک مجموعہ کا پیش کرنا بہتر معلوم ہوا نیز یہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اُستاذ ہونے کے ساتھ ساتھ احقر کے شیخ اور مرشد بھی تھے اس کے باوجود افسوس کہ احقر حضرت کی کوئی خدمت نہ کر سکا اس لئے یہ سوچ کر کہ ممکن ہے اسی طرح حضرت کی خدمت کی سعادت حاصل ہو جائے اس لئے بھی اس کا تحریر کرنا ضروری سمجھا۔

ان تقاریر کے مطالعہ کے وقت حضرات ناظرین حسب ذیل باتوں کا خیال رکھیں۔  
۱۔ ان تقاریر کو تاریخ وار تحریر کیا گیا ہے، جو درس جہاں ختم ہوا ہے وہیں تاریخ تحریر کردی ہے بعض جگہ وقت ختم ہونے پر بات نامکمل رہ گئی ہے اس لئے ناظرین اگلے درس سے اس کا ربط قائم

کر لیں (۲) چونکہ یہ دروس مذہب طلبہ عزیز اور علماء حضرات کے استفادہ ہی کے لئے ہے اس لئے بسط اور تطویل کے بجائے عبارت کو مختصر کرنے کی سعی کی ہے تاکہ ضبط کرنے میں سہولت ہو (۳) اگر اس مجموعہ میں کسی صاحب کو کوئی غلطی نظر آئے تو اس کو احقر کی طرف منسوب کریں نہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی طرف نیز یہ کہ براہ کرم اس پر مطلع فرمائیں کیونکہ اثنائے تحریر میں یقیناً کچھ نہ کچھ اپنی طرف سے بھی کسی بات کا آجانا خارج از امکان نہیں ہے (۴) نیز یہ دروس مذہب کتاب الہیات کے اسباق ہیں اس کے بعد کا حصہ شیخ الادبؒ پڑھا کرتے تھے۔ جہاں تک حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے حالات زندگی کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بہت کچھ کتابیں لکھی جا چکی ہیں تاہم مختصر یہ ہے کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت باسعادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ بروز دوشنبہ ہوئی ۱۳۱۶ھ میں دارالعلوم سے فراغت اور امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ سے شرف بیعت حاصل کر کے اپنے والد محترم کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف ہجرت فرمائی اٹھارہ سال تک مدینہ منورہ میں قیام رہا اس دوران آپ نے منازل سلوک طے کئے اور حضرت گنگوہی قدس سرہ سے اجازت بیعت کا شرف حاصل کیا۔ نیز اس عرصہ میں جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائیں ساتھ ہی ساتھ بڑی بڑی لائبریریوں میں نہایت انہماک کے ساتھ عام کتابوں کا مطالعہ کیا۔ قوت حافظہ اور ذکاوت و ذہانت کی دولت سے پروردگار عالم نے آپ کو نوازا تھا اس لئے آپ کو تمام علوم و فنون کی کتابوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا، جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ باوجود انتہائی مصروفیت اور اسفار کی کثرت کے درس ترمذی میں جب تقریر فرماتے تھے تو ہر مسئلہ کو انتہائی تحقیق اور دلائل کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔ احقر کا خیال یہ ہے کہ جتنی تقاریر درس ہیں وہ سب حضرت کو ہمہ وقت محفوظ رہتی تھیں۔ چنانچہ ۱۳۷۶ھ میں وفات سے ایک سال قبل ایک سفر میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی معیت کا شرف حاصل ہوا رات میں بمشکل تین گھنٹہ آرام فرمایا ہوگا کہ صبح پانچ بجے گاڑی کا وقت تھا۔ چار بجے کے بعد قیام گاہ سے رخصت ہوئے۔ فرسٹ کلاس کا ٹکٹ تھا، مگر فرسٹ کلاس تک رسائی نہ ہو سکی حتیٰ کہ گاڑی چلنے لگی۔ بالآخر سکینڈ کلاس ہی میں بیٹھ گئے۔ اس وقت ترمذی میں ایک جگہ جو احقر کو اشکال تھا فرصت کا موقع غنیمت سمجھ کر حضرت کی خدمت میں عرض کرنا مناسب سمجھا۔ جواب میں حضرت نے خود ہی ترمذی کی عبارت پڑھ کر درس کی

پوری تقریر فرمادی۔ میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی کہ اتنی بے آرامی اور شب بیداری کے باوجود اسی سال کی عمر میں اتنی حاضر دماغی! حقیقت یہ ہے کہ یہ سب حضور دائمی اور نسبت باطنی کی قوت کے ثمرات تھے۔ یوں تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر بڑے بڑے حضرات تھے جو نہایت باکمال اور قابلِ صدا احترام تھے، مگر تبصر علمی، سلوک و معرفت، جہادِ حریت، سخاوت و شجاعت، مہمان نوازی، اکابر کی خدمت و احترام، اصاغر پر شفقت و عنایت، صبر و تحمل، زہد و قناعت، اتباعِ سنت، کمالِ عجز و انکساری وغیرہ اوصاف کی جامعیت نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے تمام ہم عصروں سے ممتاز کر دیا تھا اور ۱۳۴۷ھ سے ۱۳۷۷ھ تا وفات تیس سال حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند کی تدریس کے دوران صبحِ صبح معنی میں حضرت شیخ الہند علیہ الرحمہ کی جانشینی کا حق ادا کیا۔ بالآخر ۱۳ جمادی الاول ۱۳۷۷ھ میں اس دار فانی سے رخصت ہو کر اپنے محبوبِ حقیقی سے جاملے۔ فرماتا: **اللہ جعل الجنة مشواہ۔**

**طریقتِ تدریس** | حضرت رحمۃ اللہ علیہ جس وقت دارالحدیث میں تشریف لاتے تو انتہائی سادگی کے باوجود چہرہ مبارک پر بڑا رعب و جلال ہوتا تھا۔ قیامِ اکرامی کو ناپسند فرماتے تھے اس لئے تمام طلبہ اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے رہتے تھے۔ مسند پر رونق افروز ہو کر کتاب کھولتے طالب علم عبارت پڑھتا۔ حدیث کا ترجمہ و مطلب، الفاظ مشککہ کی تشریح کے بعد تقریر فرماتے، سنت کے مطابق ٹھہر ٹھہر کر بولتے۔ دو گھنٹہ ترمذی شریف اور ایک گھنٹہ بخاری شریف جلد اول کا درس دیتے۔ ترمذی شریف میں زیادہ تقریر فرماتے۔ بیانِ مذاہب کے بعد ہر فریق کے دلائل ذکر کر کے مذہبِ احناف کو نہایت تحقیق کے ساتھ مدلل طور پر ثابت کرتے اور فریقِ مخالف کے دلائل کا جواب دیتے۔ اکثر کتبِ حدیث حضرت کے برابر ٹیبل پر رکھی رہتی تھیں، جس کتاب کا حوالہ دینے کا ارادہ فرماتے ایک طالب علم فوراً وہ کتاب نکال کر پیش کرتا۔ حضرت اس کتاب کو کھول کر صفحہ نمبر بتاتے اور حدیث کی عبارت سناتے (احقر صرف صفحہ نمبر اور حدیث کے ایک یا دو لفظ کو نوٹ کر لیا کرتا تھا کتابی شکل میں تحریر کے وقت اسی حوالہ کے مطابق حدیث کو بقدر ضرورت تحریر کر دیا ہے) پھر الفاظِ حدیث کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے یہ حدیث جن جن کتابوں میں ذکر کی گئی ہے ان تمام کتابوں کو کھول کر حدیث پڑھتے اور نہایت تحقیق کے ساتھ اس کے تمام سالہ و ما علیہ کو بیان فرماتے۔ بسا اوقات دو دو



گھنٹہ مسلسل تقریر فرماتے جو سراسر علمی تحقیقات، ٹھوس دلائل اور نکات عجیبہ پر مشتمل ہوتی۔ طلبہ نہایت دلجمعی کے ساتھ سنتے رہتے۔ کتب حدیث پر انتہائی درجہ عبور اور مطالعہ نہایت وسیع تھا جو بات فرماتے پوری تحقیق کے ساتھ فرماتے۔ پورے سال میں ایک مرتبہ بھی کوئی ایسی بات نہیں فرمائی کہ دوسرے روز اس سے رجوع کرنا پڑا ہو نہ کبھی ایسا سوال کیا گیا جس کے جواب کو حضرت نے دوسرے روز پر محمول کیا ہو۔ طالب علم کو سکت کرنے کی غرض سے کبھی الزامی جواب نہ دیتے بلکہ ہمیشہ تحقیقی جواب دے کر طالب علم کو پورے طور پر مطمئن فرماتے اگرچہ حضرت کی تقریر خود ہی اتنی جامع مانع ہوتی تھی کہ اس کے بعد سوال کی بہت کم گنجائش ہوتی تھی۔ ترمذی شریف کا درس عموماً دو گھنٹہ ہوتا تھا آخر سال میں ظہر کے بعد بھی پڑھاتے تھے اس لئے تاریخ دونوں سبقوں کے بعد تحریر کی گئی جس کی وجہ سے ایک تاریخ کے سبق میں غیر معمولی طوالت ہو گئی لہذا تاریخ کے لحاظ سے اگرچہ سبق ایک ہے مگر حقیقت میں وہ دو سبق ہوں گے۔

۱۰۔ رجب کو ظہر کے بعد ترمذی شریف ابواب البیوع سے شروع کرادی تھی جس کی وجہ سے آپ دیکھیں گے کہ اسی تاریخ میں ابواب الصلوٰۃ کے اندر باب من ام قومادھولہ کا رہوں گا سبق بھی موجود ہے۔ اب چونکہ تاریخ وار ترتیب کے مطابق تحریر کرنے کی صورت میں ترتیب کتاب برقرار نہ رہتی اس لئے تاریخ تو تحریر کر دی گئی مگر ترتیب کتاب ضروری تھی اس لئے اس کو برقرار رکھا گیا۔ حضرت کے اسفار میں جو ناغہ ہوا کرتے تھے حضرت پوری ذمہ داری کے ساتھ اس کی مکافاتہ فرمادیا کرتے تھے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ ترمذی شریف صبح کو دو گھنٹہ اور بخاری شریف جلد اول ایک گھنٹہ پھر بخاری شریف جلد ثانی عشر کے بعد دو گھنٹہ پڑھاتے تھے یہ نظام تو مستقل تھا مگر اخیر سال میں ظہر سے عصر تک مغرب تک پھر عشر کے بعد بھی دو گھنٹہ پڑھاتے تھے اس وقت حضرت کی عمر ہتھ سال تھی اس پرانہ سالی میں اتنی محنت اور حاضردماغی یہ سب حضرت کی قوت روحانی اور حدیث رسول میں فنائیت کی واضح دلیل ہے۔ تحریکات جہاد آزادی کی مصروفیات سالکین کی تربیت وغیرہ شغف علمی میں ذرہ برابر حائل نہ تھیں۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اپنے زیر تربیت سالکین سے فرمایا کرتے تھے کہ راہ سلوک کے اندر سالک پر نسبت علمیہ کا غلبہ سلوک کا بہت بلند مقام ہے۔ چنانچہ انبیاء علیہم

الصلاة والسلام کو چالیس سال کی عمر میں نبوت و رسالت سے جو نسبت علمیہ ہے نوازاجاتا تھا: تاہم نسبت علمیہ کے حصول کے لئے ذکر اللہ اشد ضروری ہے بغیر ذکر کے اگرچہ علم حاصل ہو جاتا ہے مگر نسبت علمیہ روحانیہ کا حصول عادۃً بغیر ذکر کے ناممکن ہے۔ نسبت علمیہ کے انوارات نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ علوم کا انکشاف اور شرح صدر ہو جاتا ہے۔ حیرت انگیز علمی خدمات انجام دیتا ہے، چنانچہ ہمارے اکابر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب سیدہ المحدثین حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہی حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی حضرت مولانا محمد الیاس صاحب کاندھلوی شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحب مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہم یہ سب حضرات نسبت علمیہ کے حامل اور ظاہر و باطن کے جامع تھے جنہوں نے تعلیمی و تبلیغی میدانوں میں ایسے حیرت انگیز کارنامے کئے جن کا فیض انشاء اللہ تاقیامت باقی ہے گا

ہ اولئک اباکئی فجئنی بمثلہم اذا جمعتنا یا جریہ السجام

ہ چنانچہ آیت کریمہ ثُمَّ اَتَيْنَا مُوسٰی الْكِتٰبَ تَمَامًا عَلٰی الَّذِیْ اٰخَسَنَ وَتَعْصِلًا لِّذٰلِکَ سِیِّئًا وَهٰذِیْ وَرَحْمَةً لِّعِبَادٍ یَّرْتَعِبُوْنَ میں ایسا کتاب جس کا تعلق نسبت علمیہ سے ہے اس کو تمامیتِ نعمت سے تعبیر کرنے میں اسی کی طرف اشارہ ہے کہ نسبت ذکر کے بعد نسبت علمیہ کا حصول سلوک و روحانیت کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ خصوصاً صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل الانبیاء ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ کا سب سے بڑا معجزہ نسبت علمیہ ہی سے تعلق رکھتا ہے یعنی قرآن عزیز جو ہم مہموم البشر کا حامل اور افضل ترین کتاب ہے اس لئے آپؐ بھی افضل الانبیاء ہوئے جیسا کہ مسلم شریف ص ۸۶ میں خصوصاً صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے مَا مِنْ اَنْبِیَآءٍ مِنْ نَّبِیِّ الْاِقْدَاعِطٰی مِنَ الْاٰیَاتِ مَا مِثْلُکَ اَمِنْ عَلَیْکَ الْبَسْرُ وَاَمَّا کَانَ الَّذِیْ اَوْتِیْتَ وَحِیًا وُحِیَ اللّٰہِ اِلَیْ فَاَرْحٰوَانِ اَکْثَرُھُمْ تَابِعًا وُجُوْمُ الْفِیَآئِہِ ہٰذَا ہِیَ اَبْرَہِیْمُ الصّٰوۃُ وَالسَّلَامُ وَجِسْ رَتْبُہُ کَہِ مَعْجَزَاتِ دِیَے گئے اسی کے مطابق لوگ اُن پر ایمان لائے یکساں معجزہ وحی انہی یعنی قرآن ہے جو غنی معجزہ: اس لئے یہ انبیاء سابقین کے تمام معجزات سے افضل ہے اس بنا پر میرے اوپر ایمان لانے والے لوگ سب سے زیادہ ہوں گے اور میری امت تعداد میں بھی سب سے زیادہ ہوگی۔ کثیر الامۃ ہونا آپؐ کی نصیبت کی حق دہ ہے

(سید سہروردی حسی مروہوی غفرلہ)

الندب العزت ان حضرات کو اور ہم سب کو اپنی رحمتوں سے نوازے۔ آمین !

**اولاد امجاد** | حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد امجاد میں تین صاحبزادے ہیں، حضرت مولانا سید اسعد مدنی، حضرت مولانا سید ارشد مدنی، حضرت مولانا سید اسجد مدنی

اول الذکر سلوک و تصوف اور اپنی خداداد صلاحیتوں کی وجہ سے ایک بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں۔ ثانی الذکر دارالعلوم دیوبند کے ناظم تعلیمات اور درس و تدریس کے اندر نہایت کامیاب ہیں۔ مولانا اسجد صاحب جمعیت علمائے ہند کے دفتر کی نگرانی اور سرپرستی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ حضرت مولانا قاری محمد عثمان صاحب مدظلہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے داماد ہیں جو نہایت بااخلاق، ملنسار اور نہایت خلوص کے ساتھ فرائض تدریس اور دارالعلوم کی دیگر بہت سی خدمات میں ہمہ وقت مشغول رہتے ہیں۔ الندب العزت حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد امجاد کو نسلابہ بعد نسل حضرت کے نقش قدم پر باقی رکھے۔ یہی دعا احقر کی اپنے اور اپنی اولاد کے لئے ہے۔ اللہ رب العزت قبول فرمائے آمین !

**انتساب** | چونکہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ عرصہ دراز تک مدینہ منورہ میں رہ کر علوم نبویہ کی درس و تدریس کی خدمات انجام دیتے رہے اور براہ راست آنحضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیوضات سے مستفیض ہوتے رہے۔ نیز یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سید الاولین والآخرین اور ع بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر کے پیش نظر مخلوقات میں آپ سے اونچی کوئی ذات نہیں اس لئے دروسِ مدنیہ کا انتساب آپ ہی کی ذات اقدس کی طرف کرتا ہوں۔ پروردگار عالم اس کو شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین !

**تشکر** | من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ کے تحت ضروری ہے کہ دروسِ مدنیہ کے سلسلہ میں عمومی طور پر جن جن حضرات نے احقر کی اعانت فرمائی ان سب کا شکر گزار اور دعا گو ہوں خصوصاً حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند کے موصوف نے اس کتاب کو بنظر استحسان بڑی قدر و منزلت سے دیکھا اور مقدمہ تحریر فرمایا، حضرت مولانا طاہر حسن شیخ الحدیث مدرسہ جامع مسجد امروہہ نے بڑے اشتیاق کے ساتھ بار بار اس کا

طرف احقر کو متوجہ فرمایا، حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام  
قدس اللہ سرہ اور حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی اُستاد حدیث دارالعلوم دیوبند کہ ان  
حضرات نے بڑے ذوق و شوق کے ساتھ اس پر تقارین طرہ تحریر فرمائیں۔ حضرت مولانا خورشید انور  
صاحب گیاوی مدرس دارالعلوم دیوبند نے بڑی محنت کے ساتھ اس کی کتابت کی تصحیح فرمائی اور  
محبتِ محض حضرت مولانا محمد اسراریل صاحب خطیب مسجد دو جانہ بازار میا محل دہلی نے عمومی  
طور پر قسم کی اعانت فرمائی۔ جناب سراج الدین صاحب قریشی نے بوساطت حاجی محمد یوسف صاحب  
قریشی اس سلسلہ میں مالی طور پر بڑی مدد فرمائی۔ احقر ان تمام حضرات کا شکریہ گزار اور بارگاہ رب  
العزت میں ان حضرات کے اور اپنے لئے جزا خیر کا طالب ہے۔ اللہ رب العزت احقر اور اُس  
کے تمام متعلقین اور معاونین اور تمام مسلمانوں کو آخرت کے عذابِ میدانِ معشر کی ہولناکیوں سے  
محفوظ رکھ کر اپنی رحمت و مغفرت سے نوازے اور ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرمائے آمین یا رب العالمین  
وصلی اللہ علی النبی الکریم وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔

احقر الزمکن شیعہ محمد حسن بن مولانا سید مقبول حسن  
الحسینی نساوا الحنفی المائیدی مذہباً و مسلکاً و المحدثی  
الصابری الرشیدی الحسینی مشرباً غفر اللہ لہ و لوالدینہ  
و لاسانہ و لسانہم و لیسانہم و لیسانہم و لیسانہم و لیسانہم  
الحمد للہ رب العالمین



## الدَّرْسُ الْأَوَّلُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ. اَمَّا بَعْدُ هَرِ عِلْمِ وَفَنِ كَ شُرُوعِ كَرْنِ سَ قِبَلِ اسِ عِلْمِ كِ تَعْرِيفِ اسِ كَامَوْضُوعِ اسِ كِ غَرَضِ وَغَايَتِ كَوَسْمَحْهُ لِيْنِ سَ شُرُوعِ فِ الْعِلْمِ مِ بَصِيْرَتِ پِيْدَا هُوْ جَاتِي هَ . اسِ لَئِ بِطَوْرِ تَهْيِيْدَانِ تِيْنُوْنَ چِيْزُوْنَ كَوِعَامِ طَوْرِ پَرِ هَرِ عِلْمِ وَفَنِ كَ شُرُوعِ مِ بِيَانِ كِيَا جَاتَا هَ . چِنَا نِجَ عِلْمِ حَدِيْثِ كِ تَعْرِيفِ يَ هَ :

علم الحديث علم يعرف به احوال ما نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم  
**تعريف علم حديث** قولاً او فعلاً او تقريراً او صفةً يعني علم حديث وہ علم ہے جس سے ان امور کی معرفت حاصل ہو جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوں۔ وہ امور چار قسم کے ہیں۔  
 ① قولاً یعنی وہ اقوال وارشادات جو خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے صادر ہوئے ہوں اس کو حدیث قولی کہتے ہیں۔

② فعلاً سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف فعل اور عمل نقل کیا گیا ہو لیکن الفاظ راوی اور ناقل کے ہوں اس کو حدیث فعلی کہتے ہیں۔

③ تقریراً تقریر رسول یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل کیا گیا ہو یا کسی صحابی کے کسی فعل کی خبر آپ کو ہوئی اور آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ تصدیق و تصویب فرمائی یا سکوت فرمایا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت بھی دلیل جواز ہے کیونکہ نبی تقیہ نہیں کر سکتا اس کے لئے ہر موقع پر حکم یہی ہے فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ اَوْ رَبِّكَ مَا تُنْزِلُ اِلَيْكَ وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ اور اسی بنا پر صورتِ اکراہ میں بھی نبی کو عزیمت پر ہی عمل کرنا ہوتا ہے رخصت پر عمل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ بَعْدَ مَا قَالُوا وَذُوالْوُتْدِ هُنَّ فَيُذْهِبْنَ عَنْهُمْ غَيْرُهَا کے کہ اکراہ کی صورت میں اس کو بہت سی جگہوں میں رخصت دی گئی ہے۔ اس کو حدیث تقریری کہتے ہیں۔



④ صفۃ سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سراپا یعنی مجلیہ اور محاسن و کمالات، اخلاق و عادات، فضائل و شمائل بیان کئے گئے ہوں لہذا علمہ الشامل والسیر بھی علم حدیث میں داخل ہو گیا۔

علم حدیث کی یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے۔ تمام اقسام حدیث اس میں داخل ہو جاتے ہیں نیز یہ کہ یہ تعریف حدیث کی حسب ذیل دو قسموں درایت و روایت کو بھی شامل ہے۔ روایت یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ کو یاد کر لینا اور دوسروں تک اس کو نقل کرنا۔ درایت کہتے ہیں حدیث کے معانی کو سمجھنا اس سے احکام کا استنباط کرنا، فصاحت و بلاغت کے نکات اور اسرار و حکم کو سمجھنا۔ فقہی مباحث کو پیش نظر رکھ کر احادیث سے بحث کرنا وغیرہ درایت کہلاتا ہے۔

و موضوعۃ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انتہ  
رسول اللہ لا من حیث انتہ انسان — علم حدیث کا موضوع

موضوع علم حدیث

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں نہ اس حیثیت سے کہ آپ انسان ہیں کیونکہ دیگر انسانوں سے آپ کو سب سے بڑا امتیاز و صفو رسالت کی بنا پر ہے۔ حلال و حرام، جائز و ناجائز، فریضت و وجوب وغیرہ امور آپ نے بحیثیت نبی و رسول ہی ارشاد فرمائے ہیں۔

علم حدیث کے فوائد بے شمار ہیں۔ یوں تو تمام علوم دینیہ کی

علم حدیث کی غرض و غایت

غرض و غایت اجمالی طور پر فوز فی الدین بیان کی

جاتی ہے، مگر علم حدیث میں ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت سے درود پڑھنے کی سعاد حاصل ہوتی ہے ہر حدیث میں ایک دو جگہ کم از کم ضرور آپ کا نام نامی مع درود کے آتا ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرب روحانی کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں آپ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے اولى الناس بی یوم القیمة اکثرہم علی صلوۃ یعنی تمام لوگوں میں سب سے زیادہ میرے قریب قیامت کے روز وہ شخص ہوگا جو سب سے زیادہ مجھ پر درود پڑھتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ آپ کا تقرب تقرب الی اللہ کا سبب ہے۔

حدیث کے دو حصے ہیں متن اور سند۔

## سند و متن

الأول السند وهو حكاية طريق المتن والثاني المتن وهو ما انتهى اليه السند یعنی متن حدیث جن راویوں کے واسطے سے بیان کرنے والے تک پہنچا ہے ان راویوں کو علی الترتیب ذکر کرنا سند کہلاتا ہے اور یہ سند جس جگہ منتهی ہو اس کو متن حدیث کہتے ہیں۔

## اسناد کتاب

اس کتاب یعنی ترمذی کی سند کے چار اجزاء ہیں ① ہم سے لے کر شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تک جو اس کتاب میں مذکور نہیں اس کی تفصیل یہ ہے

أخبرنا الشيخ الاجل امام المحدثين قدوة العلماء الكاملين شيخ الاسلام والمسلمين مولانا ومروشدنا سيد حسين احمد المدني قدس الله سره العزيز عن بدر المحققين امام اهل المعرفة واليقين العارف بالله شيخ الهند مولانا محمود حسن قدس الله سره العزيز عن أئمة اعلام اجلهم شمس الاسلام والمسلمين العارف بالله مولانا محمد قاسم النانوتوي قدس الله سره العزيز وحضرة شمس العلماء العاملين امام اهل المعرفة واليقين مولانا رشيد احمد الكنگوهي قدس الله سره العزيز وها قد اخذ اسائر الفنون والكتب الدراسية خلا علم الحديث عن أئمة اعلام مثل مولانا الثبت الحجة ابني يعقوب مملوك العلي النانوتوي والمفتي صدر الدين الدهلوي وغيرهما من اساتذة الفنون بدلهي المعاصرين لهم عن أئمة اعلام اجلهم مولانا رشيد الدين الدهلوي عن امام الحجة العارف بالله الشاه عبد العزيز الدهلوي قدس الله سره العزيز واما علم الحديث والتفسير فاخذنا عن شيخ مشايخ الحديث الامام الحجة العارف بالله الشيخ عبد الغني المجدي الدهلوي ثم المدني وعن الشيخ احمد سعيد المجدي الدهلوي ثم المدني ومولانا احمد علي السهراريفوري قدس الله سره اراهم وهؤلاء الجهابذة الكرام اخذوا الحديث والتفسير عن الشريفي الأفاق الامام الحجة مولانا الشاه محمد اسحاق الدهلوي ثم المكي ويروي حضرة مولانا الشاه عبد الغني الدهلوي سائر الكتب سيما الصحاح الست عن الامام الحجة محمد عابد الانصاري السندي ثم المدني ثم ان العلامة شيخ الهند المرحوم يروي عن المحدث الشهير مولانا محمد ظاهر

النافیوی و مولانا القاری عبد الرحمن الفانی فقیہ و کلاهما عن مولانا العارف بالله الشیخ محمد اسماعیل  
المرحوم، ہذا وان استاذنا و مرشدنا و مولانا السید حسین احمد المدنی المرحوم قد اخذ الاجازة  
عن اعلام علماء الهند مثل مولانا عبد العلی قدس اللہ سرہ، العزیز رئیس المدرسین فی مدرسة مولانا  
عبد الوہب المرحوم بدھلی و الشیخ الاجل مولانا خلیل احمد السہارنپوری ثم المدنی و عن  
علماء المدینة المنورة و ہم عن شیخ التفسیر حبیب اللہ الشافعی المکی و مولانا عبد الجلیل براذہ المدنی  
و مولانا عثمان عبد السلام الداعستانی مفتی الاحناف بالمدينة المنورة و مولانا السید احمد العزیزی  
مفتی الشافعية بالمدينة المنورة رحمہم اللہ تعالیٰ

⑤ سند کا دوسرا جزر شاہ محمد اسماعیل صاحب قدس التدریس العزیز سے شیخ عمرو بن طبرزد  
البغدادی تک ہے۔ یہ ترمذی کے پہلے صفحہ پر قان الشیخ المکرم الخ سے مذکور ہے۔ ہمارے اکابر میں حضرت  
شاہ ولی اللہ صاحب قدس التدریس العزیز جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اس زمانے میں شیخ ابوطاہر  
کردی مدنی قدس التدریس العزیز مدینہ منورہ میں بہت بڑے مشہور محدث تھے۔ شاہ صاحب نے ان سے  
علم حدیث حاصل کیا۔ شیخ ابوطاہر بردستان کے رہنے والے تھے اپنے والد شیخ ابراہیم کردی کے ساتھ  
ہجرت کر کے مدینہ منورہ آ گئے تھے۔ بردستان عراق و آرمینیہ کے درمیان ایک علاقہ ہے۔ شیخ ابوطاہر  
کردی اپنے والد کے شاگرد اور شافعی المذہب تھے۔

⑥ شیخ عمرو بن طبرزد بغدادی سے امام ترمذی تک کی سند کتاب میں اخبرنا الشیخ ابوالفتح سے مذکور ہے۔

⑦ سند کا چوتھا جزر امام ترمذی سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک خود امام ترمذی

(۲۷ سوال ۱۳۶۸ھ)

ہر حدیث کے شروع میں ذکر کرتے ہیں۔

## الدَّرْسُ الثَّانِي

علم حدیث کی تدوین قرآن کریم کی جمع و تدوین کے بعد عمل میں آئی چونکہ  
قرآن کریم کی حفاظت کا تکفل خود اللہ رب العزت ہے جیسا کہ اِنَّ

عِلْمُ حَدِيثِ كِتَابِ

نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ سے صراحت معلوم ہوتا ہے برخلاف توراة و انجیل وغیرہ کے کہ

ان کی حفاظت کی ذمہ داری علماء و ربانین پر رکھی گئی تھی چنانچہ اِنَّا أَنْزَلْنَا الْقُرْآنَ فَذِيهِ هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهِمُ النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ الْآيَةِ فِيهِمْ اسْتُحْفِظُوا صِيْفَةٌ مَجْهُول اس پر شاہد ہے۔ اسی بناء پر جناب اللہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام تر توجہات سب سے پہلے قرآن پاک کی حفاظت کی طرف منعطف کر دی گئیں۔ آپ نے خود بھی حفظ کیا اور حضرت جبریلؑ سے ہر رمضان میں دو فرمایا کرتے تھے۔ دیگر تمام صحابہؓ کو بھی حفظ قرآن کی ترغیب دی اور اس کے فضائل بیان فرمائے۔ منصب امامت کے متعلق بھی یَوْمَ الْقَوْمِ اقْرَؤْهُمْ فرمایا اسی طرح ہر معاملہ میں آپ اکثراً قرآن کو مقدم فرمایا کرتے تھے۔ غیر قرآن (احادیث) کی کتابت سے بھی اسی بناء پر ممانعت فرمادی تھی تاکہ قرآن و غیر قرآن کا التباس نہ ہو جائے۔ اگرچہ جزئی طور پر بعض سمجھ دار صحابہؓ کو آپ نے اس کی اجازت بھی دے دی تھی جیسا کہ حجة الوداع کے خطبہ میں آپ نے اپنے اس ارشاد گرامی من قتل لہ قتل فہو بخیر النظرین کے متعلق فرمایا تھا کہ اکتبوا لابی شاہ۔

بہر حال یہ سب تدابیر قرآن کریم کے تحفظ کے لئے عمل میں لائی گئی تھیں۔ قرآن پاک کی ترتیب

بھی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں خود قائم فرمادی تھی۔ چنانچہ ترمذی جلد ثانی صفحہ ۱۳۳ کی حدیث کے یہ الفاظ :-

فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ يَكْتُبُ فَيَقُولُ ضَعُوا هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ فِي الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا فَإِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ فَيَقُولُ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا	یعنی آپ پر جب کچھ وحی نازل ہوتی تو آپ بعض کاہنوں کو بلا کر ہدایت فرمادیتے تھے کہ ان آیات کو اس سورت میں رکھو کہ جس میں فلاں فلاں مضامین مذکور ہیں پھر جب آپ پر کوئی آیت نازل ہوتی تب بھی آپ یہ فرمادیتے کہ اس آیت کو اس سورت میں رکھو جس میں ایسے مضامین مذکور ہیں
--	--

صریح دلالت کرتے ہیں کہ آیات کی ترتیب آپ نے خود قائم فرمادی تھی۔ باقی کتابی شکل میں ترتیب سور کے ساتھ یکجا آپ کے سامنے جمع نہ ہو سکا تھا کہ آپ کے بعد فقہاء امتداد و نماہو و ریو ضیفہ میں مسئلہ کذب نے دعویٰ نبوت کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ پیشکش کی کہ میں آپ پر ایمان لے آؤں گا

لَهُ عِبْرَاتٌ عَظِيمَةٌ قَالَ قَدْ مَسَّمَهُ الْكَذِبُ عَمَى عَهْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَدِينَةٍ تَحْفَرُ  
(غیر حاشیہ ص ۲۴)

بشرطیکہ آپ اپنے بعد مجھ کو اپنا قائم مقام بنادیں ورنہ تو میں آپ سے جنگ کروں گا۔ مسیلمہ ایک شعبہ باز شخص تھا۔ دوسرا مدعی نبوت اسود عسیٰ یمن میں ظاہر ہوا اُس کے قبضہ میں جنات تھے جو ادھر ادھر کی خبریں اُس کے پاس لایا کرتے تھے۔ اسی بنا پر اس کو دعویٰ نبوت کی جرات بھی ہوئی آپ نے ان دونوں کذابوں کے متعلق فرمایا کہ میں نے خواب میں اپنے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے دیکھے مجھ کو ان سے بہت ناگواری اور گرانی ہوئی تو خواب ہی میں مجھ کو منجانب اللہ حکم دیا گیا کہ ان دونوں کو پھونک مار کر اڑا دو۔ چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا وہ دونوں اڑ گئے۔ اس خواب کی تعبیر آپ نے یہ لی کہ دو کذاب میرے بعد ظاہر ہوں گے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ وہ دونوں یہی مسیلمہ و اسود ہیں۔ خواب میں اور اس کی تعبیر میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ سونے میں بذات خود حُسن نہیں ہے جیسا کہ سُورَتِ اِلِنَّا سِ حُبِّ الشَّهَوَاتِ الْاٰیہ میں سُورَتِ صِیغۃ مجہول اس پر دلالت کرتا ہے لہذا آپ نے یہ تعبیر لی کہ یہ دونوں جھوٹے ہیں بذات خود ان میں سونے کی طرح کوئی کمال نہیں۔ نیز یہ کہ سونا مرد کا لباس نہیں مرد کا اس لباس میں آنا ناوٹ اور ملتے سازی کی دلیل ہے۔

اسود عسیٰ کے متعلق آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو حکم بھیجا کہ اس کا قلع قمع کر دیا جائے۔ چنانچہ ان کے لشکر میں ایک شخص فیروز دلیلی تھے انھوں نے نقب لگا کر اس کو قتل کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ

(بقیہ صفحہ کاوش)

یَقُولُ اِنْ حَقَّقْتُ فِي مُحَمَّدٍ اَمْرًا مِنْ بَعْدِهِ تَبَعْتَهُ فَعَدَمَهَا فِي بَشَرٍ كَثِيرٍ مِنْ قَوْمِهِ فَاَقْبَلَ اِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهُ زَيْنَتٌ مَسْنُونَةٌ وَفِي يَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِطْعَةٌ جَرِيدَةٍ حَتَّى وَقَفَ عَلَى مَسِيلِمَةَ فِي امْحَالِهِ وَلَوْ سَأَلْتَنِي هَذِهِ الْقِطْعَةَ مَا اَعْطَيْتُكَهَا وَلَنْ اَتَعَدَّى اَمْرًا لِلَّهِ قِبَلِكَ وَلَئِنْ اَدْرَسْتَ لِيَعْقِرَنَّكَ اللَّهُ وَانِّي لَأَرَاكَ الَّذِي أُبْرِئُكَ مِنْكَ مَا اَمَرْتُ وَهَذَا نَسَبٌ بِحَسْبِكَ شَقِي لَمْ يَصْرِفْ عَنْهُ فَقَالَ ابْنُ عَمَّاسٍ لَمْ اَلْقُ عَنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنْ اَرَى الَّذِي اَمَرْتُ مِنْكُمْ مَرَّةً وَخَبَرَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمَّا اَنْتَ اَمْرًا مِنْ بَعْدِي سَوْرَسٌ مِنْ دَهَبٍ دَاهِيٍّ سَاهِيٍّ وَفِي لَدِيٍّ مِنْ نَعْمَةٍ مَفْخَتُهُمَا طَارَا فَاَوْفَتْهُمَا كَذَّابٌ يَحْرُحُنْ مِنْ بَعْدِي فَكَانَ حَدَّثَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَنَعَاءَ وَالْاَخْرِسَةِ عَنْ صَاحِبِ الْيَمَامَةِ.

(مسلم شریف ص ۳۳۳ و زاد معاد ص ۳۲)



علیہ وسلم کو اس کی اطلاع بذریعہ ملائکہ ہوئی اور آپؐ نے مسلمانوں کو خوش خبری دیتے ہوئے فرمایا: "افیروہ یعنی فیروز دہلی کامیاب ہو گئے۔ مگر عام طور پر اس کامیابی کی اطلاع خلافت صدیقی میں ہوئی۔ چونکہ عہد خلافت میں فتح کی سب سے پہلی خوشخبری تھی اس لئے حضرت ابوبکر صدیقؓ اس کو سن کر بہت خوش ہوئے۔ باقی مسئلہ کذاب کے متعلق آپؐ کوئی انتظام کرنے پائے تھے کہ پروردگار عالم نے آپؐ کو اپنے قرب خاص میں بلدیا۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت خالد بن الولیدؓ کو ایک لشکر کے ساتھ اُس کے مقابلہ کے لئے بھیجا۔ حضرت وحشیؓ نے اس کذاب کو قتل کیا۔ مسلمانوں کے بعض متبعین بعد میں تائب ہو گئے مگر یہ جنگ نہایت خونریز تھی۔ بہت بڑی تعداد قتل و حفاظت صحابہؓ کی اس جنگ میں شہید ہو گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خیال ہوا کہ قرآن پاک کو جمع کیا جائے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کچھ تائیل کے بعد اس رائے کو منظور فرما کر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جو کاتبین وحی میں سے تھے، قرآن پاک کی تدوین پر مامور فرمایا۔ انھوں نے اس خدمت کو بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو تحریر، محفوظ کر دینے کا اہتمام خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع فرما دیا تھا۔ چنانچہ جو آیت بھی نازل ہوتی تھی آپؐ فوراً اس کو قلم بند کر دیتے تھے اس خدمت کے لئے خاص خاص صحابہ مامور رہتے تھے، قرآن پاک کی کوئی آیت بھی ایسی نہیں تھی جو قلم بند نہ ہو، مگر یہ آیتیں یکجا بھی نہیں تھیں۔ نزول آیت کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم توفہ دیتے کہ اس آیت کو فلاں سورت میں فلاں جگہ شامل کرو، مگر اس ترتیب سے تحریر نہیں ہوا کرتی تھیں۔ چنانچہ یہ تحریر شروع و انتہا منتہی تھیں نیز کاغذ بھی اس زمانہ میں قلیل الوجود تھا۔ لکڑی بٹھڑی کی تختیوں جیوں یا پتوں پر لکھوائی جاتی تھیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ شکل تجویز فرمائی کہ ان تمام تختیوں کو ترتیب وار اپنے اپنے موقع پر قلم بند کیا جائے۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے بڑی محنت اور جانفشانی و رنگن کے ساتھ یہ خدمت انجام دی جس کے پاس کوئی آیت لکھی ہوئی تھی اس سے وہ بخیر حاصل کی اس جانفتوں کو شش کے بعد قرآن پاک کی سورتیں مرتب ہوئی تھیں اور اب ان کو کامیوں کی شکل پر لکھ دیا گیا۔ اس کو حدیث میں صحیف کہا گیا ہے اس طرح پورے قرآن پاک قلم بند ہو گیا مگر کامیوں کی شکل میں سورتیں علیحدہ علیحدہ تھیں۔ ان میں ترتیب نہیں تھی اور یہ بھی نہیں تھا کہ پورا قرآن پاک بن اہل بیت میں خدمت اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمانؓ

رضی اللہ عنہ کے لئے مقرر کی تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے قبل ازیں کہ اس کو بیان کیا جائے یہ بات بتلا دینا ضروری ہے کہ قرآن کریم دراصل لغت قریش پر نازل ہوا تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ محسوس کیا کہ اگر تمام قبائل کو اس ابتدائی دور میں اسی محاورہ کے مطابق پڑھنے پر مجبور کیا جائے گا تو قرآن کی اشاعت اور اس سے استفادہ میں رکاوٹ پیش آئے گی اس لئے آپ نے دیگر قبائل کی سہولت کے لئے اُن کو اپنے اپنے محاوروں پر پڑھنے کی بارگاہ رب العزت سے اجازت چاہی، چنانچہ یہ رخصت اور سہولت خداوند قدوس کی طرف سے آپ کو دے دی گئی جیسا کہ مسلم شریف صفحہ ۳۲، ج ۱، کی طویل حدیث میں آپ نے ارشاد فرمایا :-

یا اَبی ارسَل الی ان اقرء القرآن علی حرف  
فرددت الیہ ان ہون علی امتی فرد الی  
الثانیۃ اقراہ علی حرفین فردت الیہ  
ان ہون علی امتی فرد الی الثالثۃ اقراہ  
علی سبعۃ احرف۔

توجہ: اے ابی بن کعب مجھے یہ حکم دیا گیا تھا کہ قرآن کو صرف ایک لغت پر پڑھوں پھر میں نے خداوند قدوس سے دعا کی کہ میری امت پر سہولت کر دیکے تو دو لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہو گئی پھر میری تہربہ میں نے مزید سہولت کی درخواست کی تو سات لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہو گئی۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ان لغات مختلفہ پر پڑھنا محض رخصت اور سہولت کے لئے عارضی طور پر تھا ورنہ تو نزول قرآن فی الحقیقت لغت قریش ہی پر ہوا تھا۔ ایک عرصہ اسی رخصت پر گزرنے کے بعد بر قبیلہ کے لوگ قرآن کو اپنی ہی لغت کے مطابق پڑھنے کو اصل خیال کرنے لگے اور اسی کے مطابق لکھنا اور دوسروں کو اس پر مجبور کرنا شروع کر دیا جس کی بنا پر شدید قسم کے اختلافات وقوع میں آنے لگے جس کا مشاہدہ یرمینا اور ذریحان کے جہاد میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا حضرت حذیفہؓ نے واپس آکر حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرض کیا کہ اے امیر المؤمنین آپ اس امت کی دستگیری فرمائیں کہیں یہ اختلاف یہود و نصاریٰ کے اختلاف کی طرح خطرناک حد تک نہ پہنچ جائے۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زید بن ثابت، عبد اللہ بن الزبیر سعید ابن العاص غبہ بن جبار حارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو اس کام پر مقرر فرمایا۔ اور آخر یہ کتریمینوں

قریشی حضرات سے فرمایا کہ اگر تمہارے اور زید بن ثابت کے درمیان قرآن کے کسی کلمہ میں اختلاف ہو تو اس کو غنی لسان القرآن لکھنا کیونکہ نزول قرآن قریش ہی کی لغت پر ہوا ہے چنانچہ اسی طرز پر پانچ پانچ فتح پانچ مصحف لکھوا کر مختلف اطراف و جوانب میں بھیج دیئے گئے۔ اس کے علاوہ جو دیگر قبائل نے اپنی اپنی لغات کے مطابق لکھا چونکہ وہ وقتی ضرورت کے طور پر صرف رخصت اور ضرورت کے درجہ میں تھا اس لئے اُن کو نذر آتش کر دیا گیا۔ تقریر مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سبعة احرف سے حدیث مذکور میں قراءات سبعة مراد نہیں ہے بلکہ لغات مختلفہ پر بطور رخصت پڑھا مراد ہے۔ قراءات متواترہ اب بھی باقی ہیں۔ اور وہ باجماع اُمت قطعی طور پر قرآن ہیں۔ اس تفصیل کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تدوینوں کا فرق باسانی واضح ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابو بکرؓ کا منشا صرف قرآن کو یکجا جمع کر کے محفوظ کر دینا تھا، چنانچہ پورا قرآن قلم بند ہو کر کاپیوں کی شکل میں محفوظ ہو گیا، لیکن یہ کاپیاں بالفاظ دیگر غیر مرتب سورتیں کتیں اور نہ پورا قرآن بین الدفتین تھا۔ یہ خدمت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انجام دی کہ سورتوں کی ترتیب قائم کر کے پورے قرآن کو یکجا کر دیا، چنانچہ قرآن پاک کی موجودہ ترتیب حضرت عثمانؓ ہی کی قائم کی ہوئی ہے۔ اس کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ ترتیب اپنی طرف سے قائم نہیں کی بلکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انھوں نے اسی ترتیب پر قرآن کو اخذ کیا تھا اس بنا پر ترتیب آیات و ترتیب سورتوں تو قیفی ہوئیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی یہ ترتیب سورت اجتہادی ہے۔ اس قول کی بنا پر ترتیب آیات تو قیفی ہے مگر ترتیب سورت اجتہادی ہوئی۔ لیکن یہ ترتیب اجتہادی چونکہ تمام اُمت کی مجمع علیہ ہے اس لئے اجماعی ہوئی جس کی خلاف ورزی وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ کے تحت میں داخل ہوگی۔ (۲۸ شوال ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّالِثُ

قرآن کریم کی جمع و ترتیب کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تدوین فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ جماعت صحابہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ

تدوین فقہ

لہ قال الطحاوی كانت السبعة في اول الامر لصورة اختلافهم لعلها لما ارتفعت بكتوة اساس عادت الى واحد - (۴ سنہ ترمذی ۱۸ جلد ۲)

نے اس عظیم الشان کام کی ابتداء کی۔ حضرت ابن مسعود قدیم الاسلام صحابہ میں سے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ایمان لائے تھے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا واسطہ اسی مسور میں قرآن پاک کی بمع تفسیر پڑھی تھیں۔ اُن کے تلامذہ اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ بالآخر ان کی فقہ کی تکمیل امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمائی۔ ہائین فقہ کی ترتیب کے متعلق مشہور مقولہ ہے۔ الفقہ زرعة عبد اللہ بن مسعود وسقاہ علقمة وحصدہ ابراہیم النخعی وداسہ حماد بن ابی سلیمان وطحنہ ابو حنیفہ وعجنہ ابو یوسف وخبزہ محمد بن الحسن الشیبانی والناس کلہم یا کلون۔ فقہار کا درجہ محدثین سے بڑھا ہوا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ شیعہ میں پیدا ہوئے تھے ابتداء علم کلام میں مشغول تھے کیونکہ اس زمانہ میں سرزمین کوفہ کے اندر رو فاضل جہمیہ وغیرہ فرق باطلہ کا زور تھا اس لئے امام اعظم علیہ الرحمہ ان کے استیصال کے درپے رہے مگر اس کے بعد ایک مرتبہ امام ابو حنیفہ نے خواب میں اپنے آپ کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر مبارک کو کھودتے ہوئے دیکھا اس زمانہ کے مشہور معبر محمد بن سیرین سے اس خواب کی تعبیر لی گئی انھوں نے فرمایا کہ یہ شخص آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا ناشر ہوگا۔ اور شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا نبش کرے گا۔ چنانچہ اس کے بعد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی توجہات بالکلیہ فقہ کی طرف مبذول ہو گئیں۔ فقہ میں آپ کے تین لاکھ شاگرد تھے جن میں اڑتالیس درجہ اجتہاد کو پہنچے ان میں امام ابو یوسف امام محمد امام زفر بہت ممتاز ہوئے۔ ۱۵ھ میں امام مالک بن انس پیدا ہوئے۔ ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ آپ صحابہ کے دیکھنے والے ہیں یعنی تابعی ہیں۔

### تدوین حدیث

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کے ماتحت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت حدیث سے عام طور پر ممانعت فرمادی تھی مگر چونکہ یہ ممانعت معلل بالعلۃ تھی اس لئے بعض محتاط صحابہ کو خصوصی طور پر اجازت بھی دے رکھی تھی مجملہ ان کے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے جو کثرین فی الحدیث

لہ یعنی احکام شرعیہ کا قرآن وحدیث سے استخراج واستنباط کر کے ان کا درس دے گا۔

میں شمار کئے گئے ہیں۔ (مکثر فی الحدیث وہ صحابہ ہیں جن سے کم از کم دو ہزار یا اس سے زیادہ احادیث منقول ہوں ایسے صحابہ کی تعداد کل سات ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ ان میں خصوصی امتیاز کے مالک ہیں ان سے ۵۳۷۶ حدیثیں منقول ہیں۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ان کو حضرت ابو ہریرہؓ اپنے سے فائق بتلاتے ہیں۔ عبد اللہ بن مسعودؓ حضرت عائشہ صدیقہؓ حضرت انسؓ بن مالکؓ۔ عبد اللہ بن عباسؓ۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اسی اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے دورِ خلافت میں تدوین حدیث کے ارادہ کو عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ اب جب کہ خلافت عثمانی میں تدوین قرآن کا کام بالکل مکمل ہو گیا اور تمام اطراف و جوانب میں مصاحف بھیج دیئے گئے تو یہ اندیشہ زائل ہو گیا چنانچہ پھر حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے اپنے دورِ خلافت میں تدوین حدیث کا حکم دیا۔ ابن شہاب زہریؒ اور ابو بکر بن حزمؒ نے اس کام کی ابتداء کی۔ مگر اس میں صحیح غیر صحیح، آثار صحابہ اور احادیث کا امتیاز پیش نظر رکھے بغیر بلا ترتیب ابواب کتبی شکل میں لایا گیا پھر اس سے ترتیب ابواب کا لحاظ کیا گیا، چنانچہ اس دور میں بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں مگر ان میں بحر موطا امام مالکؒ کے اور کسی میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے بعد سنہ ۲۰۰ھ میں مسانید لکھے گئے۔ مسند کتب حدیث کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

اقسام کتب حدیث ① جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں حسبِ دلیل آٹھ قسم کے مضمون کی احادیث جمع کی گئی ہوں۔ سیرِ آداب و تفسیر و عقائد، فتن، احکام و اشراف و مناقب۔

② سنن وہ ہے کہ مضامین مذکورہ میں سے کسی ایک یا دو کی اس میں کمی ہو اور ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق اس میں احادیث کو ذکر کیا گیا ہو۔ صحاح ستہ میں صحیحین اور ترمذی جامع ہیں باقی سنن ہیں مسلم شریف کو بھی بعض نے قلت تفسیر کی وجہ سے سنن کہا ہے ③ مسند وہ ہے جس میں صحابہ کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو ④ مجمم وہ ہے جس میں مشائخ یا حروف بجا کی ترتیب کو پیش نظر رکھا گیا ہو۔

⑤ مستدرک وہ ہے جس میں کسی محدث کی شرط کے مطابق احادیث کو ذکر کیا گیا ہو مگر اس محدث نے ان احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ⑥ مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں کے ساتھ ذکر کیا جائے جن میں اس کتاب کے مصنف کا واسطہ نہ آئے ⑦ جزر اس کتاب



کو کہتے ہیں جس میں ایک ہی مسئلے سے متعلق تمام احادیث کو ذکر کیا جائے ⑧ شیخ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک یا چند مشائخ کی احادیث کو ذکر کیا جائے ⑨ مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی متعلق احادیث یا بغیر حوالے کے ذکر کی ہوئی احادیث کو مع اسناد اور حوالہ جات کے بیان کر دیا جائے ⑩ جمع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو بلا تکرار ذکر کیا جائے جیسے جمعہ بین الصحیحین للحمیدی ⑪ اربعینات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں ذکر کی گئی ہوں ⑫ موضوعات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں احادیث موضوعہ کو بیان کیا گیا ہو ⑬ علل وہ کتاب ہے جس میں وہ احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سندوں میں کچھ کلام اور ضعف ہو۔

بہر حال سنہ ۱۰۰۰ھ کے بعد یہ رجحان پیدا کہ صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال ہی جمع کئے جائیں۔ صحاح ستہ اسی دور کی تالیف شدہ ہیں، جن میں سب سے پہلے صحیح بخاری لکھی گئی ہے۔ امام بخاریؒ سے پہلے بجز امام مالکؒ کے کسی نے صحت کا التزام نہیں کیا تھا۔ بلکہ صحیح، ضعیف، حسن وغیرہ بغیر کسی فرق مراتب و امتیاز کے سب یکجا تھیں۔ اسی اختلاط کی بنا پر اسحاق بن راہویہؒ (جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں) نے اپنے تلامذہ کو عوام کی سہولت کے پیش نظر ایسی کتاب کی تالیف کی طرف متوجہ کیا کہ جس میں صحت کا لحاظ رکھا جائے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کو اس وقت سے برابر اس کا خیال رہا حتیٰ کہ ایک روز امام بخاری رحمۃ اللہ نے خواب میں دیکھا کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسد اطہر سے پکھا کر کے مکھٹیوں کو دفع کر رہا ہوں۔ اس کی تعبیر یہ دی گئی کہ جو غلط چیزیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی گئی ہیں تم ان کو دفع کر دو گے۔ اس کے بعد امام بخاری علیہ الرحمہ کا یہ خیال اور بختہ ہو گیا اور چھ لاکھ یا تین لاکھ احادیث میں سے سات ہزار سے کچھ زائد اور غیر مکرر چار ہزار سے کچھ زائد احادیث منتخب کر کے تیسری صدی ہجری کے وسط میں اپنی جامع صحیح کی تالیف کر کے اس مہتمم بالشان خدمت کو انجام دیا اس کے بعد امام مسلم نے اپنی صحیح کو تالیف کیا پھر بقیہ کتب صحاح لکھی گئیں۔

صحاح ستہ میں از روئے صحت کے سب سے اونچے درجہ صحیحین کا ہے اس کے بعد سنائی کا پھر شتن بوداؤد مگر

ترتیب کتب صحاح باعتبار صحت

اس کے مؤلف ضعف وغیرہ علل قادمہ کو بیان کر دیتے ہیں۔ پانچواں مرتبہ ترمذی کا ہے مگر امام ترمذی نے ہر حدیث کے مرتبہ کے بیان کا التزام کر لیا ہے۔ جو حیثیت اور مرتبہ جس حدیث کا ہوتا ہے اس کو واضح کر دیتے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے۔  
(۲۹ شوال ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الرَّابِعُ

### قراءة کی ترکیب نحوی

قراءة علیہ وانا اسمع سیبویہ کے مذہب کے مطابق قراءۃ  
زروئے ترکیب کے حال قرار دیا جائے گا۔ مگر حال ہونے میں یہ

اشکال ہوتا ہے کہ مال یا اسم فاعل ہوتا ہے یا اسم مفعول اور یہ مصدر ہے اس کا جواب سیبویہ یہ دیتے ہیں کہ ایسے مقامات میں مصدر بتاویل اسم فاعل یا اسم مفعول ہوتا ہے مگر اس کے باوجود بھی اشکال باقی رہتا ہے کیونکہ سیبویہ یہ تاویل اسی کلام میں کرتے ہیں جو اہل عرب سے صادر ہوا ہو اس کو دوسری جگہ قیاس کر کے جاری کرنے کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر قراءۃ کو جو محدثین کی اصطلاح ہے اس تاویل کے ساتھ حال نہیں کہا جاسکتا۔ زجاج کے نزدیک یہ قیاسی ہے لہذا تاویل مذکور علیٰ مذہب الزجاج حال قرار دینے میں کوئی اشکال نہیں بقیہ تمام باتوں میں زجاج سیبویہ کے بالکل موافق ہیں صرف قیاسی غیر قیاسی ہونے میں اختلاف ہے۔ مبرد اس کو قیاسی یا اس شرط مانتے ہیں کہ یہ اپنے فعل ناصب کی نوع میں سے ہو جیسے اتانا رجلۃ لیکن اگر یہ شرط مفقود ہو تو پھر یہ قیاسی نہ ہوگا لیکن اخفش اور مبرد کے نزدیک اس کا انتصاب فعل محذوف کے مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے نہ کہ برہان مالیت یہی مذہب ابو علی کا ہے یہ آسان مذہب ہے مگر اس سے بھی زیادہ آسان سیرانی کا مذہب ہے۔ سیرانی کے نزدیک یہ مفعول مطلق نہیں غیر لفظ خبر یا مذکور ہے جو قرآن کے مرادف ہے سیرانی اسی کو

لہذا علمائے لاقیاس فی من المصادر یقع حالاً بل یقتصر علی ما سمع منہا نحو قلنہ صدر و لقبہ محذوف و  
عیاناً و کلمۃ متنافیۃ و اتینہ رکضاً و عدواً و مبیاً و معد و استعمل القیاس فی المصدر الواقع حالاً اذا کان  
من انواع ناصبہ نحو اتانا رجلۃ و سرعہ و بطور و محذوف لک و ما مالیس من نسیماہ و انواعہ فلاحذافی  
لیس بقیاس فلا یقال جاء صحباً و کذا و محذوف بعد سمع ثم یہ فذہب الاخفش و المعبد الی ان انتہا  
من ہذا المصادر علی المصدرۃ لا الذلہ و اندس معد و ای بیہ رکضاً کما ہو مذہب ابی علی۔ (رمی پٹا)  
تہ سہولۃ الوصول خمسین علیہ ۸۹۷ ۹۰۹، محوی۔ لہذا لادب و ند فی سیرانی (المنجد ج ۱ ص ۱۴۱)

اس کا عامل مانتے ہیں فاقربہ الشیخ الثقة الامین اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کے قائل عمر بن طبرزد البعدادی اور الشیخ الثقة الامین سے شیخ ابو الفتح کردی مراد ہوں ثانی یہ کہ قائل اس کے ابو محمد عبد الجبار ہوں اور الشیخ الثقة الامین سے شیخ ابو العباس مراد ہوں۔ یہ مطلب جامع ترمذی کے ایک قدیم مصری نسخہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ اس کے اندر فاقربہ کا لفظ نہیں۔ باقی موجودہ نسخہ کے پیش نظر احتمال اول راجح ہوگا۔ فاقربہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے یہ جملہ اس غرض سے ذکر کیا کہ قراءۃ التلمیذ علی الشیخ کی صورت میں چونکہ اخبار و تحدیث کے لئے شیخ کا اقرار ضروری ہے اس لئے ایسے مقامات پر فاقربہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے ورنہ تو روایت معتبر نہ ہوگی

اخیرنا ابو عیسیٰ امام ترمذی کی یہ کنیت ابو داؤد شریف ص ۶۷۸ کی حسب

### ابو عیسیٰ کنیت پر بحث

ذیل حدیث کے پیش نظر محل کلام ہو جاتی ہے۔ عن زید بن اسلم

عن ابیہ ان عمر بن الخطاب ضرب ابنہ تکیبا عیسیٰ وان المغیرۃ بن شعبۃ تکیبا بابی عیسیٰ فقال لہ عمر اما بکفیا ان تکیبا بابی عبد اللہ فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما فی حمل ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر واما فی حملنا فلم یزل بکفی بابی عبد اللہ حتی هلك اس حدیث میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی جو یہ کنیت رکھی ہے وہ صرف بیان جواز کا اظہار کرتی ہے جواز کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہاں عیسیٰ سے دوسری شخصیت مراد ہے نہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس لئے نہ یہ کفر ہے اور نہ حرام مگر اس میں جو کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے باپ ہونے کا ایہام ہوتا ہے اس لئے اس میں کراہت ضرور ہے سی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو مارا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کو اس کے رک پر مجبور کیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بھی اسی کراہت کو محسوس کر کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں آگئے اور اپنی اس کُتُب کو ہمیشہ کے لئے رک کر دیا۔ اب جب کہ اس کنیت کی کراہت ثابت ہو گئی تو مصنف کی طرف سے اس کی معذرت کی چند شکلیں ہیں۔ اول یہ کہ ہو سکتا ہے مصنف کو یہ حدیث ہی نہ پہونچی ہو۔ ثانی یہ کہ حدیث تو پہونچی مگر کنیت اس سے پہلے کی بھی ہوئی تھی بعد میں نسبت عامہ کی وجہ سے اس میں تبدیلی کو متعذر سمجھ کر برقرار رکھا۔ ثالثاً ہو سکتا ہے کہ یہ فعل اس کے باب کا ہو مصنف اس سے بری ہوں بعد میں تعذر مذکور کی بنا پر مصنف تبدیلی سے قاصر ہے

## امام ترمذیؒ کے حالات زندگی

ترمذی اس کو بفتح التاء وکسر الیم اور بکسرها اور

بضمہا تین طریقہ پر ضبط کیا گیا ہے ترمذ دریا کے حیون

کے ساحل پر ایک بڑا شہر تھا۔ جیحوں بہت بڑا دریا ہے تاریخی اہمیت کا حامل ہے وسط ایشیا کو قطع

کرتا ہوا بحیرہ چین میں جا کر گرتا ہے۔ لفظ ماوراء النہر سے یہی دریا مراد ہوتا ہے۔ مصنف ترمذ شہر سے

چھ فرسخ کے فاصلہ پر ایک گاؤں "بوغ" کے رہنے والے تھے۔ ۲۹۰ھ میں پیدائش ہوئی اور ۳۲۰ھ میں وفات

ہوئی۔ تھوڑی سی عمر میں انھوں نے اپنے شہر کے مقامی علماء و محدثین سے علم حاصل کیا بعد ازاں مصر شام

مجاز، عراق وغیرہ میں جا کر باقاعدہ تحصیل علم میں مشغول ہوئے۔ حافظہ نہایت اعلیٰ درجہ کا تھا۔ ایک مرتبہ کا

واقعہ ہے کہ امام ترمذی نے ایک شیخ کی کچھ حدیثیں اُن کے کسی تلمیذ سے سُن کر اس خیال سے قلم بند کر لیں کہ

جب کبھی اس شیخ سے ملاقات ہوگی تو بلا واسطہ ان سے ان احادیث کی جازت لے لوں گا۔ چنانچہ امام

ترمذی کو سفرِ حج میں ایک مقام پر جب یہ علم ہوا کہ شیخ مذکور یہاں موجود ہیں تو فوراً اُن کے پاس حاضر

ہوئے و عرض کیا کہ آپ کی روایت کردہ کچھ حدیثیں میرے پاس قلم بند ہیں میں ان کو لاتا ہوں آپ

ان کی اجازت مرحمت فرمادیں۔ شیخ نے اس درخواست کو منظور فرمایا۔ امام ترمذی اپنے مقام پر

آئے اور جلدی میں ان مسودات کے بجائے سادے کاغذ غلطی سے لے آئے۔ شیخ نے تحدیث شروع کی۔

اتفاق سے شیخ کی نظر جب اُن کے کاغذات پر پڑی تو نہایت برہم ہوئے اور فرمایا کیا تم مذاق کرتے

ہو تمہارے کاغذات میں تو کوئی حدیث بھی موجود نہیں حالانکہ تم نے ابھی کہا تھا کہ میرے پاس آپ کی

لہ ہونہر عظیم من نہر آسیا الغربیہ مخرجة من بختی کور بین الترانصیلیہ و ترکستان فی خیال

البور علی نحو ۱۵۶۰ قدم فوق سطح البحر و هو یجری الی الجهة الغربیہ علی الاکثر مارا فی خلیا

و بخاری و یصب فی بحیرات اورال۔ (معجم البلدان ص ۲ جلد ۲)

لہ یہ و قد احقر کے پاس اسی تفصیل کے ساتھ محفوظ ہے اگرچہ العربی لسانی اور معارف مدینہ میں اس سے مختلف

اور نہایت مختصر طور پر مذکور ہے۔ مگر معارف اسنن ص ۵۱ جلد ۱ میں علامہ بخاری ج ۲ نے اسی تفصیل کے ساتھ

ذکر کیا ہے جس سے احقر کی تائید ہوتی ہے، لہذا یہی صحیح ہے۔

حدیث لکھی ہوئی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے واقعہ بیان کیا کہ غلطی سے ان مسودات کے بجائے اگرچہ میں سامنے کاغذ لے آیا ہوں مگر آپ کے پڑھنے سے مجھ کو یہ تمام حدیثیں یاد ہو گئیں اور سب کو ازبر سنا دیا۔ شیخ نے فرمایا تم کو پہلے سے یاد ہوں گی۔ انھوں نے عرض کیا نہیں۔ اس کے بعد شیخ نے امتحان نہایت غریب اور نادر چالیس حدیثیں اُن کے سامنے پڑھیں۔ امام ترمذیؒ نے ان غرائب کو بھی اسی طرح سنا دیا۔ مصنف کی اس حیرت انگیز قوتِ حافظہ کا حال دیکھ کر اس شیخ نے فرمایا کہ تجھ جیسا شخص میری نظر سے نہیں گذرے۔ دوسرا واقعہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ سے منقول ہے اگرچہ ہماری نظر سے یہ واقعہ کہیں نہیں گذرا مگر حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی نظر اور مطالعہ تاریخ بھی بہت وسیع تھا۔ کذا اقال الشیخ المدنی قدس سرہ کہ مصنف جب آخر عمر میں خوفِ خداوندی کی وجہ سے روتے روتے نابینا ہو گئے تو سفرِ حج پیش آیا اونٹ پر سوار تھے اچانک ایک مقام پر سر جھکا لیا۔ رفقائے سفر نے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا یہاں ایک درخت تھا جس کی شاخیں اور ٹہنیاں اتنی نیچی تھیں کہ اونٹ پر سوار ہونے کی حالت میں انسان اس کے نیچے سے بغیر سر جھکائے ہوئے نہیں گذر سکتا تھا اس لئے میں نے یہاں سر جھکا لیا۔ رفقائے سفر نے وہاں کی زمین کو بالکل صاف دیکھ کر انکار کیا۔ مصنفؒ نے اس بر شدت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے فرمایا تحقیق کرو اگر میرا قول غلط ثابت ہوا تو میں آج سے روایتِ حدیث ترک کر دوں گا۔ چنانچہ جب وہاں کے رہنے والوں سے معلومات کیں تو معلوم ہوا کہ فی الواقع کافی عرصہ پہلے اس قسم کا درخت یہاں تھا مگر راہ گروں کی دشواری کے پیش نظر اس کو کاٹ دیا گیا۔ امام ترمذیؒ علیہ الرحمۃ امام بخاریؒ کے ارشاد تلامذہ میں سے ہیں مگر باوجود اس کے امام بخاریؒ نے بعض احادیث اُن سے بھی حاصل کی ہیں، چنانچہ ترمذیؒ مکتبہ جلد ۲ پر ہے عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلی یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ہذا المسجد عیری وغیرہ اس حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے ہذا حدیث حسن غریب لا تعرفہ الا من ہذا الوجہ وقد سمع محمد بن اسمعیل منی ہذا الحدیث واستغفر لہ۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ترمذیؒ ص ۱۳ جلد ۲ میں ہے جس کے بعد فرمایا ہے قال یوعیسیٰ سمع منی محمد بن اسمعیل ہذا الحدیث۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے حسن طرح شاگرد ہیں سی طرح امام بخاریؒ کے بعض احادیث

میں استاذ بھی ہیں۔ اسی وجہ سے تہذیب التہذیب میں ہے کہ امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا کہ جتنا فائدہ میں نے تم سے حاصل کیا ہے وہ زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ جتنا فائدہ تم نے مجھ سے حاصل کیا۔ اس میں اگرچہ امام بخاریؒ نے انکساری سے کام لیا ہے لیکن مُصنّف کی عظمت بہر حال ظاہر ہوتی ہے۔

(۳۰ سوال ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الْخَامِسُنْ

مُصنّف نے اپنی اس کتاب میں حسب ذیل خصوصیات کو روایت

### جامع ترمذی کی خصوصیات

رکھا ہے ① ہر حدیث کے درجات (صحیح، حسن، غریب، ضعف وغیرہ) بتاتے ہیں جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آ جاتی ہے ② احادیث کے رُوایۃ کی جرح و تعدیل کرتے ہیں اُن میں اگر کوئی ضعف یا کمزوری ہوتی ہے اُس کو واضح کر دیتے ہیں اسی طرح جن رُوایۃ کے متعلق تعدیل و توثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ ③ غریب الاستعمال الفاظ کی تشریح کر دیتے ہیں ④ اختلاف مذاہب میں بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر کر دیتے ہیں ⑤ احادیث کے اندر بظاہر جو تعارض ہوتا ہے اُس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں ⑥ نیز حدیث کو ذکر کر دینے کے بعد اُس کے تمام متابعات و ثواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں ⑦ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں ⑧ یہ بھی بتلاتے ہیں کہ یہ حدیث معمول پر ہے یا متروک العمل ہے ⑨ راوی اگر نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے تو عند الضرورت اس کی کُنیت ذکر کر دیتے ہیں اور اگر کُنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کر دیتے ہیں۔ بہر حال اپنی مذکورہ بالا خصوصیات کی وجہ سے یہ کتاب بے مثل ثابت ہوئی کیونکہ ہر شخص اس سے مستفید ہو سکتا ہے انہی فوائد کے لحاظ سے بعضوں نے اس کو صحیحین پر ترجیح دی ہے۔ امام ترمذیؒ نے اس کتاب کو لکھ کر حجاز، عراق، خراسان وغیرہ کے علماء کے سامنے پیش کیا۔ سب نے اس کو نہایت پسند کیا۔ اس کے بعد مُصنّف نے اس کو شائع کیا۔

لَقَدْ قَرَأْتُ الْوَسْمَعِينَ الْهَرَوِيَّ هُوَ أَفْقَعُ عِنْدِي مِنَ الصَّحِيحَيْنِ لِأَنَّهُ كُلُّ أَحَدٍ يَصِلُ لِلْعُدَّةِ مَعَهُ وَهُوَ (رَأَى الصَّغِيحَةَ)  
لَا يَصِلُ إِلَيْهَا مِنْهُمَا إِلَّا الْعَامِلُ الْمُبْتَغِي



## طریق تدریس صحاح ستہ

چونکہ فقہی مباحث ترمذی میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابو داؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے۔ مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث مقصود ہوتا ہے۔ الحافظ لغت ظاہر ہے لیکن اصطلاح محدثین میں حافظ وہ ہے جو تمام رجال احادیث پر عبور رکھتا ہو۔ بعض کے نزدیک وہ ہے کہ جتنی حدیثیں اس کو محفوظ ہوں وہ غیر محفوظ سے زائد ہوں بعض کے نزدیک وہ ہے جس کو ایک لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔ حجتہ وہ ہے جس کو تین لاکھ حدیثیں یاد ہوں حاکم وہ ہے کہ سند و متن جرح و تعدیل، تاریخ تمام ہی تفصیلات کے ساتھ اس کے احاطہ علم میں ساری حدیثیں ہوں۔

پہلے زمانہ میں حافظ نہایت قوی ہوتے تھے، چنانچہ ابوالعباس سفاح جو بنو عباس کا پہلا خلیفہ ہے ہر قصیدہ کو صرف ایک مرتبہ سن کر یاد کر لیتا تھا۔ اس کا غلام دو مرتبہ میں اور باندی تین مرتبہ سننے سے یاد کر لیتی تھی شعراء جب اپنے قصائد مدحیہ انعام حاصل کرنے کی غرض سے خلیفہ کو سنانے کے لئے حاضر ہوتے تو خلیفہ ان سے یہ شرط کر لیتا تھا کہ ایسا قصیدہ سنانا جو تم سے پہلے کسی نے نہ کہا ہو۔ شاعر جب پڑھتا تو خلیفہ کو ایک مرتبہ سننے سے یاد ہو جاتا اور ازبر سن کر کہہ دیتا کہ یہ تمہارا نہیں ہے یہ تو مجھ کو بھی یاد ہے اگر یقین نہ آئے تو میرے غلام سے بھی سن لو اس کو بھی یاد ہے۔ غلام کو بھی دو مرتبہ سن کر چونکہ یاد ہو جاتا تھا اس لئے وہ بھی سنادیتا پھر کہتا کہ میری باندی کو بھی یاد ہے باندی بھی سنادیتی۔ اسی طرح بہت سے شعراء غفل اور شرمندہ ہو کر انعام سے محروم ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ اصمعی کو جب یہ معلوم ہوا تو چونکہ یہ

۱۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ سفاح کا دور خلافت تو اصمعی کی طفولیت کا زمانہ تھا کیونکہ اصمعی کی ولادت ۲۳۵ھ یا ۲۳۶ھ میں ہوئی ہے (مرقاة المفہد) دکانت ولادة صمعی سنة اثنتین و قبل ثلاث و عتس و مائة (ابن خلکان ص ۳۶، ج ۱) اور سفاح کی خلافت ۳۳۵ھ سے ۳۳۶ھ تک رہی (کما فی۔ ریح الخلفاء) اس سے اصمعی کا سفاح کے دور خلافت میں اس قدر حد کمال کو پہنچ جانا ممکن ہے اب یہ تو حضرت کے سننے کا فرق ہے یا یہ واقعہ کسی ادبی کتاب کا ہے جس کی صحت ضروری نہیں۔ (سید مشہود حسن حسنی عفرہ)

بہت بڑے حافظ تھے، ایک قصیدہ کو جوتا، ترالفاظ غریبہ پر مشتمل تھا ایک بڑے چھپر پر لکھ کر خلیفہ کے پاس گئے۔ خلیفہ نے اپنی شرط کو پیش کیا انھوں نے اس کو منظور کر لیا مگر انھوں نے یہ کہا کہ اگر میں نے آپ کی شرط کے مطابق قصیدہ سنا دیا تو مجھ کو اس پتھر کے ہوزن سونا انعام میں دیا جائے گا۔ خلیفہ نے اس شرط کو مان لیا۔ چنانچہ اٹھ مہینے اپنا قصیدہ سنانا شروع کیا ایک مصرع بڑھ کر معلوم کرتے کہ بتائے مجھ سے پہلے کسی نے کہا ہے؟ بادشاہ کہتا کہ نہیں۔ ترالفاظ غریبہ کی وجہ سے اس کو یاد بھی پورے طور پر نہ ہوتا۔ دوسرے یہ اندیشہ کہ اگر ایک مصرع میں نے سنا بھی دیا تو دوسرے مصرع کا جب مجھ سے مطالبہ کیا جائے گا تو اس کو کس طرح سناؤں گا کیونکہ وہ تو اٹھ مہینے کے پاس لکھا ہوا موجود ہے اس بنا پر خلیفہ کے لئے یہ کہنا ناممکن ہو گیا کہ یہ قصیدہ مجھے بھی یاد ہے۔ غرض یہ کہ شرط کے مطابق اس پتھر کے ہم وزن سونا خلیفہ نے ان کو انعام میں دیا جب اٹھ مہینے رخصت ہوئے تو خلیفہ نے کہا کہ یہ کوئی مکار آدمی معلوم ہوتا ہے۔ لوگوں کو ان کے پیچھے دوڑنا لوگ ان کو واپس لائے خلیفہ نے معلوم کیا کہ تم کون ہو؟ انھوں نے کہا کہ میں اٹھ مہینے خلیفہ نے کہا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ اٹھ مہینے جواب دیا کہ آپ چونکہ شعراء کو محروم واپس کر دیتے تھے اس لئے ان کے مفاد کے پیش نظر میں نے ایسا کیا خلیفہ نے کہا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ انھوں نے جواب دیا کہ شرط یہ ہے کہ آپ بھی آئندہ کسی کو محروم واپس نہ کریں۔ اسی طرح ثعبان الفکر ص ۲۵ کے حاشیہ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ مذکور ہے کہ جب امام بخاریؒ بغداد میں پہنچے تو وہاں کے محدثین نے امام بخاریؒ کے متنی کی غرض سے تلوحدیثوں کو منتخب کر کے دس آدمیوں پر دس دس حدیثیں تقسیم کیں انھوں نے ان احادیث کی سندوں میں اس طرح تبدیلی کر دی کہ ایک حدیث کی سند دوسری حدیث سے جوڑ دی امام بخاریؒ سب کو سنتے رہے اور فرماتے رہے لا اعرفہ اب جب یہ سلسلہ ختم ہو تو امام بخاریؒ نے تمام احادیث کو ان کی اصلی سندوں کے ساتھ ازبر سنا دیا۔ سن تین سو ہجری کے بعد عام بطور پر ایسے حافظے نہیں رہے۔

(۲ ذوالقعدہ ۳۶۹ھ)

## ابواب الطہارۃ

اصطلاح میں لفظ کتاب مختلف الانواع چیزوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔  
والباب انما یؤتی بہ اذا كانت المسائل مخدفة الفصل اور فصل

متحدہ اصناف اشیا کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اگرچہ طہارت مختلف الانواع چیز ہے اس لئے مُصَنَّف کو کتاب الطہارت کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ ابواب جمع ہے اس لئے اس صورت میں یہ کتاب کے مرادف ہو جاتا ہے اس بنا پر دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا۔ طہارت کو صلوٰۃ پر اس لئے مقدم کیا کہ طہارت نماز کے لئے شرط ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوا کرتی ہے۔ شرط صلوٰۃ اگرچہ اور بھی ہیں مگر طہارت کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حاکم مطلق خدائے برتر کی بارگاہ میں داخل ہونے کے آداب میں سب سے پہلی چیز نجاست حکمیہ و حقیقیہ سے پاک ہونا ہے نیز اس کے مباحث بھی کثیر ہیں برخلاف دیگر شروط کے کہ اُن کے مباحث قلیل ہیں اس لئے اس کو تمام شروط صلوٰۃ پر مقدم کیا۔ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، امام بنی رئی، امام ترمذی رحمہما اللہ نے بدعت رفض و خروج وغیرہ کے بیش نظر صرف مرفوعات کو ذکر کیا ہے اسی مقصد کے تحت امام ترمذی نے اس جگہ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فرمایا۔ رسول اور نبی موحی الیہ ہونے کے اعتبار سے آپس میں ایک دوسرے کے مرادف ہیں۔ دیگر قیودات لگا کر ان میں فرق کر لیا جاتا ہے جو لوگ رسول کے لئے مامور بالتبلیغ ہونا یا صاحب شریعت یا صاحب کتاب ہونا شرط قرار دیتے ہیں وہ نبی کو اعم اور رسول کو اخص قرار دیتے ہیں۔ نبی نباء بمعنی خبر سے ماخوذ ہے اس کو مُخْبِر (ام فاعل) اور مُخْبَر (سم مفعول) دونوں کے معنی میں لیا جاسکتا ہے اور اگر اس کو نبوۃ بمعنی بلندی سے مشتق مانا جائے تو وجہ تسمیہ درجات کی بلندی ہوگی۔ رسول اللہ میں اصناف اور النبی کے اندر الف و لام عہد خارجی کا ہوگا۔ حضور یعنی موجودگی اس کا قرینہ ہے، جس طرح الیوم (آج کا دن) میں حضور یوم قرینہ ہے بہر حال تعین کسی بھی نوعیت سے ہو جائے وہ عہد خارجی ہونے کے لئے کافی ہے۔ یہاں رسول اللہ و رعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں تعین بوجہ حضور کے ہے اگر کوئی دوسرا رسول مراد ہو تو اُس کے لئے اس کے مطابق قرآن کا ہونا ضروری ہوگا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا فرض ہے لا اذ الاموال یقتضی الشکر ابذا آپ کے نام نامی کے ساتھ ہر مرتبہ درود پڑھنا فرض نہ ہوگا بلکہ واجب کے درجہ میں ہوگا، البتہ اگر ایک ہی مجلس میں چند مرتبہ نام لیا گیا تو پھر ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہوگا امام شافعی علیہ رحمۃ نمازیں درود کی فرضیت کے قائل ہیں۔ قاضی عیاض کہتے ہیں تخریجہ السافعی ولم یقل به احد۔ امام حمزہ حنبلی اور امام نووی وغیرہ نے لفظ صلعم لکھنے اور پڑھنے کو سختی سے

منع کیا ہے اگر بالفرض لکھا جائے تو کم از کم پڑھنا جائے۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہوس۔ ترجمۃ الباب گویا مصنف کی طرف سے ایک دعویٰ

ہے جس کی دلیل حدیث مذکور فی الباب ہے۔ اس جگہ لفظ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی واقع ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے لہذا نماز جنازہ، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر وغیرہ جو حکماً صلوٰۃ ہیں سب کو شامل ہے۔ اب قبول دو قسم پر ہے قبول صحت اور قبول اثابت۔ مامورات کو بمع فرائض و واجبات احکام شرعیہ کے مطابق ادا کرنا قبول صحت ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ مکلف فاسخ عن ذمہ ہو جائے گا اب اس کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔

ادائیگی کے بعد مولائے کریم کی طرف سے اس پر اجر و ثواب کا ترتیب قبول اثابت کہلاتا ہے لفظ قبول ان دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے جیس کہ حدیث میں آتا ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض بغیر خیماریاں بالاتفاق قبول صحت مراد ہے کیونکہ سر کا چھپنا نماز کی حاست میں عورت کے لئے فرض ہے۔ یہی دوسری صورت یعنی قبول سے قبول اثابت مراد ہو تو اس کی مثال یہ حدیث ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ الا بنی حنی یرجع الی مولانا او کما قال اس حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے اب لا تقبل میں نفی مطلق قبول کی ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے تمام ائمہ کا یہی مذہب ہے بجز امام مالک علیہ الرحمہ کے کہ ان کے نزدیک نجاست حکمی سے طہارت تو بے شک ضروری ہے مگر نجاست حقیقی میں ان کے دو قول ہیں۔ ایک میں ضروری دوسرے میں مسنون لیکن اگر اثنائے صلوٰۃ میں کسی نے منسلی پر نجاست ڈال دی تو اس نجاست طاریہ میں امام مالک کا عدم فساد صلوٰۃ کا ایک ہی قول ہے لہذا امام مالک علیہ الرحمہ اس جگہ قبول سے قبول اثابت مراد لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاست حقیقیہ سے طہارت کے بغیر نماز تو صحیح ہو جائے گی البتہ اس صورت میں اجرو ثواب کا مستحق نہ ہوگا جمہور ائمہ اور بعض مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ قبول سے قبول صحت مراد ہے لہذا ان کے نزدیک نجاست حقیقیہ سے طہارت کے بغیر نماز صحیح ہوگی اور نہ اس پر اجرو ثواب مرتب

لہ فقال قوم ان ارالہ الحسب والحدہ وہ ورنہ یوحسہ۔ اب نفی دوم۔ قوم زہاستہ موکدہ و لیست لغرض دوم۔ قوم ہی فرض مع اندک کہ قصۃ مع سب و کلا مذہبی لغویں

عن مالک واصحابہ۔ و سداۃ المحتمد ص ۱۱۰

ہوگا۔ امام مالک استدلال میں لا یقبل اللہ صلوۃ الذی لا یقبل اللہ صلوۃ الا بقبول اور صحت دونوں کو مرادف مان لیا جائے تو بات بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں لا یقبل اللہ صلوۃ الذی لا یقبل اللہ صلوۃ الا بقبول کو کتنا یہ عن عدم الرضا پر محمول کیا جائے ثانیہ یہ کہ قبول اثبات ہی مراد لیا جائے مگر حسب وعدہ الہی ترتیب ثواب کے لئے صحت لازم ہے اس لئے مجاز قبول سے صحت مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ ہم نے مانا لا یقبل سے لا یشاب ہی مراد ہے لیکن صحت اب بھی مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کو دوسری حدیث مفتحة الصلوة الطہور میں بیان کر دیا گیا کہ طہر رت نماز کی اسیت کے لئے شرط ہے اس بنا پر بغیر طہر رت کے نماز بھی صحیح نہ ہوگی۔ چوتھا جواب یہ کہ لا یقبل فعل مضارع ہے فعل میں تین چیزیں ہو کرتی ہیں۔ فاعل۔ زمانہ۔ حدث یعنی معنی مصدری۔ لہذا مصدر لا یقبل میں کمرہ تحت النفی واقع ہوا ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اثبات اور صحت دونوں ہی تحت النفی آکر منتفی ہو گئے۔ طہور بفتح الطاء وہ چیز جس سے طہارت کی جائے اور بضم الطاء مصدر ہے پہلی صورت میں مجاز یا حذف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہوگی لا تقبل صلوۃ بغير استعمال الماء (او التراب عند عدم القدرة على الماء) الذی یطہر بہ۔ (۳ رد والقعدہ ۳۶۸)

## الدَّرْسُ السَّابِعُ

مسئلہ فَاَقْدَ الطَّهْوَرَيْنِ اگر کسی نے غسل یا استنحاف کی بنا پر بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو وجہ استنحاف کے فقہاء اس پر کفر کا حکم لگاتے ہیں البتہ اگر نماز میں کسی کا وضو ٹوٹ گیا اور شرم و حیا کی وجہ سے اس نے یوں ہی نماز پڑھ لی تو یہ مختلف فیہ ہے۔ باقی ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ ایہام رعاف کرتے ہوئے ناک پکڑ کر رکھ جائے۔ دوسرا مسئلہ فَاَقْدَ الطَّهْوَرَيْنِ کا ہے بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ یہ ناممکن ہے بعض نے یہ صورت بنائی کہ ایک شخص ایسے قید خانہ میں منقید ہو جس کی زمین درودیاں وغیرہ سب نجس ہوں۔ مگر اس زمانہ میں ریل، ہوائی جہاز وغیرہ سواریاں

سہ فست و لعل لفظ الطہور فی موضعہ لستہ صلی علی ہدایہ سکتے لائقہ شغل الماء والتراب عند عدم القدرة علی الماء (سند مسند حسن حسنی غفرلہ)

نہیں تھیں جو انسان کے اپنے قابو میں نہیں ہیں اُن میں بسا اوقات فقہ طہورین کی نوبت آجاتی ہے اس کے اندر امام نوویؒ نے شرح مسلم میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے چار قول نقل کئے ہیں (۱) اسی حالت میں نماز پڑھنا واجب ہے اور جب قدرت علی الطہارت ہو تو اس کی قضاء کرے (۲) نماز پڑھنا حرم ہے قضا واجب ہے (۳) نماز پڑھنا مستحب ہے قضا واجب ہے (۴) نماز پڑھنا واجب ہے قضا واجب نہیں۔ امام نووی نے قول رابع کے متعلق یہ کہا کہ یہ امام مزنی کا پسندیدہ و مختار ہے اور تمام اقوال میں اذروئے دلائل اقویٰ ہے کیونکہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے ادا امرتکم بامرؤا وامنہ ما استطعتم سمنہ <sup>۱</sup> اب وجوب اعادہ کے لئے کسی امر حدید کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔ ان میں قول ثانی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ قول ثالث یعنی تشبہ بالمصلین امام ابو یوسف کا مذہب ہے امام محمد سے دونوں روایتیں ہیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہارت کو شریعت نے بلیت ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے اس لئے جب بلیت ہی مفقود ہوگئی تو نماز کا سوال ہی نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ بعد الاقامت مسافر اور بلوغ صبی فی وسط لہار کے بارے میں فقہاء کے اس حکم پر کہ یہ تشبہ بالصائتین کریں قیاس کرتے ہوئے فاقد الطہورین کو بھی تشبہ بالمصلین کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی اسی قول رطرن رجوع منقول ہے۔ (وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى)

وَلَا صَدَقَةٌ مِّنْ غُلُولٍ غُلُولٌ بِضَمِّ الْغَيْنِ ہے اس کے معنی ماں غنیمت میں خیانت کرنا ہے شریعت کا قاعدہ ہے کہ ماں غنیمت میں قبل التقسیم کسی کو تصرف کا حق نہیں بجز ان چیزوں کے جن کی جہاد میں استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئے مثلاً تلوار، گھوڑا وغیرہ یا کھانے پینے کی وہ چیزیں جنہیں رکھنے سے اندیشہ فساد ہو مثلاً روٹی، دودھ، سالن وغیرہ ان کا مناسب طریقہ پر استعمال بغیر اذن الا امام بھی جائز ہے۔ اس جگہ غلُول سے مطلقاً مال حرام مراد ہے لفظ غلُول ذکر کرنے میں اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ ماں غنیمت میں جب کہ خیانت کرنے والے کا خوراک بھی حق ہے بھر بھی اس مال میں سے صدقہ خیر مقبول ہے تو دیگر امور مجرمہ سے تصدق بدرجہ اولیٰ بطریق دلالت النص، مقبول ہوگا حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک کہا کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے بہ نیت تحصیل ثواب صدقہ کرے گا تو وہ کافر ہو جائے گا اس سے معلوم ہو کہ اس صدقہ پر ثبات وصحت دونوں میں سے کسی کا بھی ترتیب نہ ہوگا۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوا ہے کہ فقہ فرماتے ہیں اگر کسی



کے پاس مال حرام بلا کسی عقد کے مثلاً مرقہ وغیرہ سے حاصل ہوا تو اس کے لئے اصل مالک کی طرف واپس کرنا ضروری ہے مالک نہ ملے تو تصدق واجب ہے اسی طرح اگر عقود فاسدہ سے حاصل کیا ہوا مال ہے تو وہ بھی واجب التصدق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال حرام سے تصدق صحیح ہو جائے گا اور ذیلا صدقۃ من غلول کے اندر قبول اثابت مراد ہے نہ کہ قبول صحت اور چونکہ یہ معطوف ہے لا تقبل صدقۃ یر اس لئے وہاں بھی قبول اثابت ہی مراد لینا ہوگا جس سے صاف طور پر امام مالک کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ تصدق کے اس حکم سے فقہاء کا مقصد صرف دفع وہاں ہے کیونکہ اس میں کاذب اپنے اوپر صرف کرنا ہمارا ہے اور نہ استہلاک و اخلاعت جائز اس لئے اب بجز اس کے دفع وہاں کی اور کوئی صورت نہیں کہ اس کا تصدق کر دیا جائے باقی *وَرَأَيْتُمُوهَا لُحْبِثٌ* لہذا میں خبیثت حتیٰ معنی مڑنا گناہ مراد ہے نہ کہ خبیثت حکمی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بطور صنعت استندام معطوف علیہ میں قبول صحت اور معطوف میں قبول اثابت مراد لے لیا جائے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں قال ہند فی حدیثہ لا یطہور۔ اگر بغیر طہور کے اندر بلفظ غیر معنی الا ہو تو دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا اور نہ تو حصر میں فرق ہو جائے گا۔ قال ابو عبس ہذا الحدیث اصحہ شیء فی ہذا الباب و احسن۔

### اقسام حدیث

قبل اس کے کہ اس عبارت پر کلام کیا جائے مقدمہ کے طور پر اقسام حدیث کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ علم اصول حدیث میں صحت و سقم قوت و ضعف وغیرہ کے لحاظ سے احادیث کی بہت سی اقسام بیان کی جاتی ہیں منجملہ ان کے متواتر ہے۔ متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جس کے ناقلین ہر زمانہ میں اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کا نواطو علی الکذب عقداً محال و ناممکن ہو اور اس خبر کی انتہا کسی امر حسنی پر ہو۔ اس خبر سے علم قطعی و یقینی حاصل ہوتا ہے۔ مشہور وہ ہے جس کے رواد دو یا دو سے زیادہ ہوں۔ اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں بعض نے ان میں فرق کیا ہے کہ مستفیض وہ ہے جس کے رواد کی تعداد ہر طبقہ میں مساوی ہو اور مشہور اس سے عام ہے فقہاء نفس خبر کی تین قسمیں کرتے ہیں۔ متواتر، مشہور، واحد۔ برخلاف محدثین کے کہ یہ حضرات خبر مشہور کو احادیث میں داخل کرتے ہوئے نفس خبر کی صرف دو قسمیں متواتر و احاد مانتے ہیں اب اگر خبر واحد میں ظن غالب بخلاف رواد ہو

تو وہ مقبول کہلاتی ہے ورنہ تو مردود ہوگی۔ بعض نے یہ کہا کہ اگر ظن غالب بکذب شرواۃ ہو تو مردود اور اگر کوئی ظن نہ ہو تو وہ خبر مشکوک کہلاتی ہے۔ حدیث مقبول میں قسم پر ہے صحیح، حسن، ضعیف، صحیح وہ ہے جس میں حسب ذیل یا پنج شرطیں پائی جاتی ہوں۔ عدالت، ضبط، اتصال، سند، خلوص، شذوذ، خسوع، لعلہ، راوی کے اندر وہ بلکہ جو اس کو ارتکاب کیا، صراحت علی الصفا، مرد و دیگر امور خسیہ خلاف مروۃ کے ارتکاب سے باز رہنے پر آمادہ کرے اس کو عدالت کہتے ہیں۔ ضبط تمام اس کی دو قسمیں ہیں۔ ضبط صدر، ضبط کتابت۔ ضبط صدر یہ ہے کہ راوی اپنی احادیث مسموعہ میں الشیخ کو اپنے حفظ پر اکتفا کرنے ہوئے ہر وقت سننے پر قدرت رکھتا ہو۔ ضبط کتابت یہ ہے کہ راوی نے احادیث مسموعہ میں الشیخ کو بوقت سماع قلم بند کر کے قسم کے غفل سے محفوظ رکھ رکھا ہو۔ تمام الضبط سے مراد وہ راوی ہے جس کی انصابت فی الروایۃ زیادہ ہو اور خطائی الروایۃ کم ہو۔ ورنہ تو یہ تمام الضبط نہ ہوگا۔ ضبط تمام کے درجات بھی مختلف ہیں۔ اتصال سند یہ ہے کہ حدیث کی سند میں انقطاع و سبب نہ ہو، اگر کوئی واسطہ محذوف ہوگا تو اس کی جیسہ صورتیں ہیں اگر ابتدا، سند میں تابعی کے، و پر صبی کا واسطہ محذوف ہے تو وہ مرسل ہے اور اگر آخر سند میں مصنف کی جانب سے ایک یا چند واسطے محذوف ہوں تو وہ معلق ہے اور اگر وسط سند میں علی سبیل التوالی دو یا چند واسطے محذوف ہیں تو وہ معضل ہے اگر یہ چند واسطے علی سبیل التوالی محذوف نہ ہوں بلکہ مختلف جگہوں سے محذوف ہوں یا صرف ایک واسطہ محذوف ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو منقطع کہیں گے۔ مدلس اس کو کہتے ہیں کہ راوی اپنے اُستاذ کے واسطہ کو حذف کر کے اُستاذ الاُستاذ سے اس طرح روایت کرے کہ سننے والا یہ سمجھے کہ راوی کا اُستاذ یہی ہے۔ شذوذ کہتے ہیں کہ راوی کی روایت میں ہوا وثق منہ کی روایت کے خلاف ہو۔ علت لغۃ بیماری کو کہتے ہیں، مگر اصطلاح میں ہی امر قاذح فی قبول الروایۃ لا یظهر الا علی ما عرفنا الحدیث اور یہ بعض اوقات قوت بیان سے باہر ہوتی ہے اس کو علت خفیہ کہتے ہیں اب اگر خبر واحد میں یہ پانچوں شرطیں پائی جائیں تو اس کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں اور اگر راوی تمام الضبط نہیں مگر بقیہ شرائط پائے جاتے ہوں تو وہ حسن لذاتہ کہتے ہیں اب اگر کثرت طرق سے اس کا جبر نقمان ہو جائے تو صحیح لغیرہ ہے بشرطیکہ راوی مجبوظ الحواس نہ ہو۔ اور اگر کسی قریبہ

لہ سوائے کذبہ بان غلب علی الظن کذبہ اذ لم یبرجح صدقہ ولا کذبہ فکل منہ مردود و در حاشیہ تحت الشیخ  
 ۱۔ مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم ص ۲

کی بناء پر متوقف فیہ حدیث (یعنی حدیث مشکوک جس کے اندر صدق و کذب کے دونوں احتمال مساوی ہوں) قابل قبول ہو جائے تو وہ حسن لغیرہ ہے اور اگر ضبط تام کے علاوہ بقیہ شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ حدیث ضعیف کہلاتی ہے۔ صحیح اور حسن کی یہ تعریفیں اس وقت ہیں جب کہ صیغہ صفت کا بولا جائے اور اگر اکم تفضیل یا مضارع کا صیغہ استعمال کیا جائے گا تو ان معنی کا ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا تو ایسی صورت میں بے شک مفضل اور مفضل علیہ دونوں کا وصف صحت میں اشتراک مفہوم ہوتا ہے مگر اصطلاح میں صحیح ہونا مراد نہ ہوگا بلکہ اصحہ شئی فی ہذا الباب کا مطلب اس جہ حدیث فی ہذا الباب ہوگا۔ چنانچہ اسی کتاب کے صفحہ ۲ پر مصنف نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کردہ حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے متعلق فرمایا ہے ہذا الحدیث اصحہ شئی فی ہذا الباب و احسن حالہ کہ اس کی سند میں عبد اللہ بن محمد بن عقیل راوی مشکوک فیہ ہیں مگر امام بخاری علیہ الرحمہ نے توثیق کرتے ہوئے اُن کو مقابلہ الحدیث فرمایا ہے۔ (۴ رد القعدہ ص ۳۶۶)

## الدَّرْسُ الثَّامِنُ

مصنف رحمہ اللہ نے انانیت سے بچنے کے لئے اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کرتے ہوئے قال ابو عسیٰ تحریر فرمایا (فلسفہ در المصنف) وہی الباب مصنف نے اپنے علم کے مطابق کہا ہے ورنہ تو ان کے علاوہ دیگر روایات سے بھی یہ روایت مروی ہے۔

باب مجاء فی فصل الطہور۔ اذا توضأ العبد المسلم المؤمن غصو علی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں وصف عبدیت کو ذکر فرمایا ہے۔ تصوف میں عبدیت کے معنی امتثال امر مولیٰ کے ہیں چاہے سمجھے یا نہ سمجھے محض رضائے مولیٰ کے پیش نظر کام کرے۔ اس وصف کو بیاں کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ وضو محض

لہ المواد بدکر وہہا ہواوائی الملیح لا نوالملیح نفسہ لاب الرذی ابوہ داعم ان الترمذی مع کوہہ حامعہ حیرۃ الحدیث فیہ فلسفہ بخلاف غیرہ من اسباب الصحاح الا انہ سکا دیکر وہی الباب عن فلاں وعن فلاں و وصف ابن حجر اعفلانی فی اسحراح ما ذکر الترمذی فی الباب و ص ۳۰۴ الباب و ص ۳۰۴ الترمذی وہی الباب و نکتہ عبر مطبوعہ الاسفل لا سحراح الحادستہ المراجعة ان مسد احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ (۱) (عرف انسلی ص ۲۳)



حالانکہ مشہور یہ ہے کہ کبار بغیر تو یہ کے معاف نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ لفظ خبیثۃ استعمال کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ خط میں رادہ نہیں ہوتا اس لئے معلوم ہوا کہ صفائی مرد ہیں، لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسی حدیث میں نظر الیہا وبطشت ذراہ وغیرہ الفاظ یہ بتلاتے ہیں کہ رادہ کئے ہوئے گناہ بھی اس میں داخل ہیں لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ کپڑوں میں داخل نہیں کیونکہ ان تجسبات کی بات متنبہوں لایۃ اور اصلوات الخمس والجمعة الی الجمعة ورمضان الی رمضان کفرات لما بینہما اذ اجتنب الکبائر احدث (مسلم شریف ص ۲۲) وغیرہ نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایسے مقامات پر تکفیر صغائر ہی مراد ہوا کرتی ہے۔ نظر الیہا بعینیہ۔ بعینیہ ک قید یا توائفتی ہے یا یہ کہ اس سے مراد قصد و تلبذ ہے کیونکہ غیر ارادی طور پر پہلی نظر تو معاف ہے لہذا اس سے نظر ثانی بقصد تلبذ مراد ہے۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ و ہاتھ کی خطاؤں کو ذکر کیا مگر ان کے علاوہ دیگر اعضاء بھی ہیں ان کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے موطا امام مالک صا پر یہی روایت ہے۔ عن عبد اللہ بن صناہجی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فمضی خرجت الخطایا من مہ فاذا استسخر خرجت الخطایا من انفہ فاذا غسل وجہہ خرجت الخطایا من وجہہ حتی تخرج من تحت اشعار عینیہ فاذا غسل یدیه خرجت الخطایا من یدیه حتی تخرج من تحت اظفار یدیه فاذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتی تخرج من أذنیہ فاذا غسل رجليہ خرجت الخطایا من رجليہ حتی تخرج من تحت اظفار رجليہ قال ثم کان منیۃ الی المسجد وصلواتہ ناقلۃ لہ۔ اس روایت میں تمام اعضاء کی تفصیل مذکور ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ راوی طویل حدیث کو کبھی مختصر کر کے بیان کر دیتا ہے جمہور محدثین کے نزدیک یہ جائز ہے البتہ روایت کو بڑھا کر اضافہ کے ساتھ بیان کرنا ناجائز ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ دونوں کو منع کرتے ہیں۔ دوسرا شبہ یہ کہ چہرے کے اندر جتنے اعضاء کان ناک زبان وغیرہ ہیں ان میں سے

لہ قال الشیخ المحدث مولانا شبیر احمد عثمانی قدس اللہ روحہ فی فتح مہمہ بحوالہ  
عیہ استلام کفارۃ لما فیہا من الذنوب ای جمیع ما فیہا وادائی لکبیرۃ حرک کفارۃ لجمہ فاب  
ہذہ الکبیرۃ ایضاً من الجمیع لامحالہ وہی لا تعذر الابل لتوبۃ او رحمة اللہ وفضله (فتح اسمہ ص ۳۹)

صرف آنکھ کو کیوں ذکر کیا بقیہ کو کیوں ترک کیا حالانکہ یہ بھی آنکھ کی طرح چہرے میں داخل ہیں حتیٰ کہ زبان و ان میں حتیٰ سمیت رکھی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ علی الصبح تمام اعضاء زبان کے سامنے ہاتھ جوڑتے ہیں کہ خدا کے واسطے تو کوئی غلط بات مت کہہ دینا ورنہ تو اس کی مصیبت ہمارے اوپر پڑے گی لہذا زبان کو خاص طور پر ذکر کرنا چاہئے تھا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ میں اس کا ذکر کر دیا ہے کما فی حدیث الطوطا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بطور دلالتہ النص تمام اعضاء و جہ کی تکفیر سیئات ہے کیونکہ آنکھ باوجود اس کے کہ اس کے گنہ نہایت شدید و اس کی نظر ارتکاب کبار و زمرہ ماورئہ کی اصل ہے، توجب آنکھوں کے اس شدید گناہوں کی تکفیر و پاک ہے حالانکہ ان کے اندر وضو کا پانی بھی نہیں پہنچتا بلکہ صرف اوپر سے گزرتا ہے تو دیگر اعضاء جن میں پانی بھی پہنچتا ہے اور جرم بھی ان کا ہوتا ہے تو ان کی تکفیر ذنوب بدرجہ اولیٰ ہو جائے گی۔ تیسرا جواب یہ کہ آنکھ قلب کی سپاہی اور پیادہ ہے اس لئے اس کو خصوصی طور پر ذکر کیا۔ بعد ازاں الذنوب اس میں یہ اشکال ہے کہ ذنوب جمع کثرت معرف باللام ہے اس لئے تمام اعضاء کے ذنوب اس میں داخل ہو جاتے ہیں خواہ وہ اعضاء معصوموں یا غیہ مغلولہ جواب یہ ہے کہ یا تو وجہ قرینہ کے غلط معقولہ کی جمع ذنوب مراد لئے جائیں یا یہ کہ اخلاص کے ساتھ آداب شرعیہ کے مطابق وضو کیا جائے تو خدا کی رحمت سے براہ امید بھی کی جا سکتی ہے کہ جمع ذنوب سے تنقیہ حاصل ہو جائے۔

### حضرت ابوہریرہؓ کی وجہ تسمیہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبیلہ دوس کے رہنے والے تھے ۷۰ سال اسلام لائے یا ۷۵ سال تک بالاتراجم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہ کر نہایت صبر و قناعت کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول رہے۔ بہت قوی الحفظ تھے آٹھ سو زائد صحابہ و تابعین نے ان سے روایت حدیث کی ہے منحدان کے ابن عباس، ابن عمر، جابر، انس رضی اللہ عنہم بھی ہیں۔ مکتزین فی الحدیث کی جماعت میں سب سے زیادہ احادیث انہی سے منقول ہیں، جن کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونتیس تک پہنچتی ہے۔ ان میں سے ہندو سوحشیں حکام سے متعلق ہیں جبکہ احکام سے متعلق احادیث کی کل تعداد تین ہزار ہے کہ اقال صحابہ و راہویہ۔ بعض حضرات نے کہا کہ اس کو ابوہریرہ اس لئے کہتے ہیں کہ انھوں نے ایک بلی کا بچہ پال دیا تھا فرماتے تھے کہ رات میں ایک درخت پر اس کو



رکھتا تھا دن میں پنے ساتھ جنگل میں لے جا کر اس سے کھیلتا تھا۔ دوسری روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک روز ایک بلی کو اپنی آستین میں اٹھائے ہوئے تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو دیکھ کر فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا ہڈی اس پر آپ نے فرمایا یا ابابہ دیکھ اسی روز سے اُن کی رکنیت اتنی مشہور ہو گئی کہ اُن کے نام کی تعیین میں بہت زیادہ اختلاف ہو گیا۔ مُصَنَّف نے عبد شمس اور عبد اللہ بن عمرو ذکر کر کے مؤخر لذر کو بچو (محماری ص ۱۸۵) عبد شمس زمانہ جاہلیت کا نام ہے۔ اُن کی کُلتیت ابو ہریرہ کے منصرف و غیر منصرف پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ عام طور پر مشہور علی الاسد غیر منصرف ہے مگر اس صورت میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں اسباب منع صرف کے دو سبب و ن سے ہیں گر کہا جائے کہ تائید ہے تو اس کی شرط غلیت ہے جو یہاں مفقود ہے کیونکہ یہ اسم جنس ہے۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ مرکب اضافی نہیں بلکہ مرکب مع صرف ہے اور اگر مرکب اضافی مانا جائے تو جس طرح شہر رمضان کے اندر قاضی بیضاوی وغیرہ کا قول ہے کہ اس ترکیب اضافی نے غلیت پیدا کر دی ہے جس طرح ابن دایہ (جو علم ہے غراب ایسی کوئے کا) لہذا کوئی اشکال نہیں۔ مُصَنَّف چونکہ مشہور بالکُنیۃ مشہور باللقب راوی کا نام اور مشہور بالاسم راوی کی کتب اور لقب بھی بیان کرتے ہیں اسی وجہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کے نام کی بھی یہاں تحقیق کر رہے ہیں۔

(۵۸ رد القعدہ ۳۶۸ھ)

## در الدرس التاسع

قال ابوسبی ہند حدیث حسن صحیحہ۔ اور حدیث کی جو تفصیل پہلے بیان کی گئی ہے اس کے تحت صحیح اور حسن میں دو متضاد فہم ہیں کیونکہ صحیح میں راوی کا صفاً م شرط ہے اور حسن میں صبط ضعف ہوتا ہے لہذا اُن کا ایک جگہ جمع ہونا ناممکن ہوگا اس سبب پر مُصَنَّف کا ایک ہی حدیث کو صحیح اور حسن کہہ کس حدت درست ہو سکتا ہے مقدمہ اس صراح میں اس کی یہ توجیہ بیان کی گئی ہے کہ ہو سکتا ہے روایات کی متعدد سندیں ہوں بعض صحیح اور بعض حسن میں سے یہ دونوں حکم دو ایک ایک سندوں سے مستفاد ہیں لہذا اجتماع ضعیف نہ ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی کہ حدیث کا حکم اعتبار حد کے کا ہے اور حسن سے رد م۔ معنی کی شکل میں حدیث کی خوبی اس کی سلاط و سلاط کی

بیان کرنا مقصود ہے۔ اس توجیہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حسن کا یہ اطلاق اصطلاح محدثین کے خلاف ہے جب کہ قاعدہ یہی ہے کہ ہر فن کے اندر اسی کی اصطلاح کے مطابق الفاظ کے معنی لئے جائیں۔ توجیہ اول پر ابن دقیق العید نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ جواب ان احادیث کے متعلق تو تسلیم کیا جاسکتا ہے جن میں تعدد اسناد ہے مگر وہ احادیث جو صرف ایک ہی سند سے وارد ہیں ان میں یہ توجیہ کام نہیں دے سکتی جیسا کہ امام ترمذی بہت سی جگہ فرماتے ہیں ہذا حدیث حسن صحیحہ غریب لا نعرفہ الا من ہذا الوجه لہذا اس صورت میں سند واحد کی کا حسن اور صحیح ہونا لازم آتا ہے اس کے بعد اصل اعتراض کا انہوں نے یہ جواب دیا کہ چونکہ صحیح میں راوی کا ضبط تام شرط ہے اس لئے خفت ضبط (جو حسن کی شرط ہے) اس میں بدرجہ اولیٰ پائی جائے گی اس بنا پر کل صحیحہ حسن کہند درست ہوگا اور اس کا عکس جائز نہ ہوگا لہذا حسن اور صحیح میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ ہاں اگر حدیث حسن کو بشرط عدم الصحتہ (بشرط لاشے کے مرتبہ میں) لیا جائے تو بے شک دونوں میں تباین کی نسبت ہوگی۔ اس پر حافظ عماد الدین بن کثیر نے تنقید کی کہ یہ بھی اصطلاح محدثین کے خلاف ہے کیونکہ جب صحیح اور حسن کو آپس میں قسم ٹھہرا یا ہے تو یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے پھر ابن کثیر نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا کہ حدیث کی تین قسمیں مانی جائیں ① اگر راوی بانفاق محدثین نام الضبط ہے تو حدیث صحیح ہوگی اور اگر بالاتفاق خفیف الضبط ہو تو حسن ہوگی اور اگر بعض محدثین کے نزدیک تام لضبط و بعض کے نزدیک خفیف الضبط ہو تو اس حدیث کا نام حسن صحیح (مربک منہا) ہوگا جس طرح اہل عرب خلقنا مضیٰ بولتے ہیں جس کو اردو میں کٹھا سیٹھا کہتے ہیں لیکن اس توجیہ پر حافظ ابو الفضل عراقی امام بدر الدین زرکشی، حافظ ابن حجر عسقلانی نے اعتراض کیا کہ اس تبصری قسم حسن صحیح کا اختراع اول تو محدثین کے اجماع اور ان کی اصطلاح کے خلاف ہے دوسرے یہ کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ ترمذی میں احادیث صحیحہ کی تعداد بہت کم ہو حالانکہ کثر وہ حدیث جن کو حسن صحیح کہہ ہے دیگر محدثین کے نزدیک صحیح ہیں حتیٰ کہ بخاری و مسلم میں بھی موجود ہیں۔ اس کے بعد شرح شعبہ میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ جواب دیا ہے کہ ترمذی کا حسن صحیح

لے علامہ کسی حسب دلیل توجیہات میں کرنے میں اذنیہ کہ ترمذی نے حسن اور صحیح کو مترادف بطور تاکید استعمال کیا ہے جیسے صحیح ترمذی وغیرہ کہتے ہیں مایا ایک ہی روایت کسی حدیث کو دوم تہ ساسلی مرتبہ میں وہ راوی خفیف الضبط تھا دوسری مرتبہ سے کے وقت برقی کر کے وہ کمال ضبط و تقاد کی منبر پر ہوئی گیا اس لئے یہ دونوں وصف راوی کی دو مختلف صورتوں سے مستحق میں ناں ہو سکتا ہے امام ترمذی کے نزدیک یہ حدیث جس موارد دوسروں کے نزدیک صحیح ہو اس میں کو دونوں معنی ملا کر دیا (مشہور حدیث)

کہنا اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ بعض محدثین کے نزدیک یہ راوی ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کے ماتحت ترمذی کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہونی چاہئے اور بعض کے نزدیک ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کی وجہ سے ترمذی کے نزدیک حدیث حسن ہونی چاہئے۔ اس لئے ترمذی نے دونوں وصفوں کو جمع کر دیا۔ غایۃ مافی اب ب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف محذوف ہو گا یعنی ہذا احادیث حسنہ کیونکہ حرف عطف کلام عرب میں بسا اوقات محذوف ہوتا ہے یہ کوئی اشکال کی بات نہیں۔ اس جواب کے پیش نظر حسن صحیح مرتبہ میں صحیح سے کم ہوگی کیونکہ صحیح میں جزم ہے اور حسن صحیح میں تردد و الجوم اقویٰ من الذدد۔ یہ جواب تو اس وقت ہو گا جب کہ حدیث ایک ہی سند سے مروی ہو لیکن تعدد اسناد کی صورت میں دونوں حکم دو الگ الگ سندوں سے متعلق ہوں گے۔ اس صورت میں حسن صحیح کا مرتبہ صحیح سے اونچا ہو گا کیونکہ تعدد سند مزید تقویت کا باعث ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ایک روایت حسن لذاتہ مواد صحیح وغیرہ ہو اس لئے دونوں صفتیں بیان کر دیں۔ لیکن یہ جواب حدیث کے غریب ہونے کی صورت میں کام نہیں دے سکتا کیونکہ حسن لذاتہ تعدد طرق سے جبر نقصان کے بعد صحیح وغیرہ ہو جاتی ہے اور غریب میں تعدد طرق مفقود ہے۔ بعض نے کہا کہ حسن باعتبار فقہ کے اور صحیح باعتبار سند کے مروی ہے مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف کتاب العیال ص ۲۱ میں تحریر فرماتے ہیں وماذا ذکرنا فی ہذا الکتاب حدیث حسنہ واما اردنا حسن اسنادہ عندنا کل حدیث بیرونی لا یکون فی اسنادہ من یتہم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذاً و بیرونی من غیر وجہ او نحو ذلک فہو عندنا حدیث حسن۔ لہذا باعتبار فقہ کے حسن مراد لینا درست نہیں باقی مصنف کی اس عبارت پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حسن میں تعدد طرق شرط ہے تو پھر بہت سے مقامات پر حسن غریب لا تعرفہ الا من ہذا الوجه کوں کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن میں عام محدثین کے نزدیک تعدد طرق شرط نہیں ہے۔ مصنف کے نزدیک شرط ہے اس بنیاد پر مصنف نے کتاب العلل کی مذکورہ عبارت میں لفظ عندنا فرمایا۔ لہذا جب مصنف حسن حدیث لا تعرفہ الا من ہذا الوجه کہتے ہیں وہ حسن یعنی مشہور عند المحدثین مراد لیتے ہیں۔ مصنف کی اور امام محدثین کی اصطلاح میں فرق ہے بالفاظ دیگر سب سمجھا جائے کہ تعدد طرق اس حسن کی تعریف میں ملحوظ ہے جس کے ساتھ کوئی دوسری صفت غرات وغیرہ کی ذکر کی گئی ہو۔ لیکن جب کوئی دوسری صفت ذکر کی جائے گی تو اس میں تعدد طرق ملحوظ نہ ہو گا و سند و اسناد

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک حسن میں تعدد طرق کی شرط اس روایت میں ہے جہاں راوی کا تفرّد مضرب ہو لیکن جس جگہ تفرّد مضرب ہو وہاں یہ شرط ملحوظ نہیں اس لئے ایسے مقام پر حسن اور غریب کو جمع کرنا درست ہو جائے گا۔

والصنا بھی صناعی کے سلسلہ میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے امام مالک رحمۃ اللہ صناعی نام کی تین شخصیتیں مانتے ہیں اور امام بخاری، علی بن المدینی صرف دو شخصیتیں مانتے ہیں ایک ابو عبد اللہ الصناعی جن کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے جو مخضرمین میں سے ہیں یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم زمانہ ہونے کے باوجود آپ کے دیدار اور شرف ملاقات سے محروم رہے جیسا کہ بخاری شریف ص ۶۳ پر ابو النخیر کے سوال کے جواب میں خود انہوں نے فرمایا کہ ہم یمن سے بغرض ہجرت نکلے جب مقام جحفہ میں پہنچے تو ایک راکب سامنے سے برآمد ہوا ہم نے اس سے کہا کہ کوئی خاص خبر سناؤ تو اس نے کہا کہ خاص خبر یہ ہے کہ آنحضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور آپ کی تدفین کو بھی پانچ روز ہو چکے ہیں۔ تو یہ صناعی بالاتفاق تابعی ہیں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا سماع ثابت ہے۔ دوسرے صناعی بن ابی اسیر ہیں ان کو بھی صناعی کہا جاتا ہے یہ بالاتفاق صحابی ہیں تیسرے عبد اللہ الصناعی بھی ہیں — ان کا وجود ہی مختلف فیہ ہے امام بخاری، علی بن المدینی وغیرہ حضرات ان کے نفس وجود ہی کا انکار کرتے ہیں کہ اس نام کا صوابہ میں کوئی شخص نہیں ہے مگر امام مالک رحمۃ اللہ ان کو مانتے ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے تہذیب التہذیب میں اس مسئلہ پر بڑی بسط و تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے اور امام بخاری وغیرہ نے جو امام مالک کی طرف ہم کی نسبت کی ہے اس کو غلط قرار دیا ہے نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ کی عبارت سے بھی صاف یہی معلوم ہو رہا ہے کہ صناعی تین ہیں اور فضل طہور والی یہ روایت عبد اللہ الصناعی بھی کی ہے مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ عل کبیر میں تو امام بخاری کی طرح امام ترمذی نے بھی دو ہی صناعی تسلیم کئے ہیں مگر امام ترمذی کی اس عبارت سے تین صناعی معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کے ایک مصری نسخہ میں جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ نے ترجیح دی ہے اس میں یہ عبارت اس طرح ہے والصناعی هذا الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل الطهور هو ابو عبد الله الصناعي واسمه عبد الرحمن بن عسيلة هو صاحب ابی بکر الخ اس مصری نسخہ کی یہ عبارت امام ترمذی کی غلط کسر

کے بالکل مطابق ہے جس سے امام ترمذی کا امام بخاری کے ساتھ متفق رائے ہونا معلوم ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ عبد اللہ الصناجی کی موطا صلیہ پر فضل طہور والی حدیث اور موطا صلیہ پر بھی عن الصوت بعد الصبح والی حدیث اور اسی طرح وتر والی حدیث سے عبد اللہ الصناجی کے وجود پر استدلال کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں حدیثوں میں عبد اللہ اور ابو عبد اللہ کا خود اختلاف موجود ہے کما فی المحلی والکمال فی اسماء الرجال للشیخ ولی الدین تو اس اختلاف کی صورت میں ان احادیث سے عبد اللہ الصناجی صحابی کے وجود پر استدلال کرنا کھلا ہوا مصادرہ علی المطلوب ہوگا نیز یہ کہ جس شخصیت کے نفس وجود ہی میں اختلاف ہو تو اس کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے قطعی الثبوت دلائل کا وجود ضروری ہے اس تحقیق کی روشنی میں حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی یہ رائے کہ صناجی صرف دو شخص ہیں بالکل صحیح اور یقینی ہو جاتی ہے۔ لا ترجعوا بعدی کفر ایہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ قتل و قتال اگرچہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے تاہم موجب کفر نہیں اس لئے اس کو کفر کی علت قرار دینا کس طرح درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز قتل و قتال چونکہ اضاعت المؤمن کا سبب ہے جس کے ساتھ اس کا ماضی اشتقاق ایمان بھی ضائع ہو جاتا ہے اس طرح اگرچہ یہ کفر صریح نہیں ہے تاہم تبدیہ اس پر کفر کا اطلاق کر دیا گیا۔ نیز یہ کہ جو قتل ہو جاتا ہے اس سے سلسلہ تناسل منقطع ہو جاتا ہے جو تقلیل امت کا باعث ہے۔ مقارب الحدیث یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے۔ (۱۶۱ والفقہہ ۳۶۵)

## باب فی الدَّرَجَاتِ الْعَاشِرَةِ

باب ملجاء مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نہایت لمبغ ہے بلاغت کا قاعدہ ہے کہ اگر کسی چیز کا کمال بیان کرنا مقصود ہو اسے تو اس کو بصورت تشبیہ لایا جاتا ہے مثلاً زید کی شجاعت کو اگر اکل طریقہ پر بیان کرنا ہو تو بجائے زید شجاع کے نہایت کلاسیک فی الشجاعة کہیں گے لیکن اگر اس میں مزید تقویت پیدا کرنی مقصود ہو تو پھر وجہ شبہ یا ادۃ تشبیہ کو حذف کر دیا جائے گا لہذا نہایت کلاسیک فی الشجاعة کے بجائے صرف نہایت کلاسیک فی الشجاعة یا زید کلاسیک کہیں گے اور اگر اس سے بھی زیادہ مانفہ مقصود ہو تو پھر وجہ شبہ و ادۃ تشبیہ دونوں کو حذف کر کے صرف نہایت کلاسیک کہیں گے۔

اس کو تشبیہ بلغ کہتے ہیں لیکن اگر اس سے بھی زیادہ مبالغہ مقصود ہو تو پھر اس سے اعلیٰ درجہ استعارہ کا ہے یعنی یہ کہ طرفین تشبیہ میں سے کسی ایک کو حذف کر دیا جائے جیسے سَأَيْتُ أَسَدًا ابْنِي الْحَصَامِ کہ اس میں مشبہ کو حذف کر کے صرف مشبہ بہ کو ذکر کیا گیا ہے یہ استعارہ تصریحیہ کہلاتا ہے یا اس کے برعکس یعنی صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حذف کر دیا جائے اس کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں جیسے وَإِذَا الْمُنِيَّةُ أَتَتْ أَظْفَارَهَا أُنْفِثَتْ كُلُّ قَيْمَةٍ لَا تَمُوتُ۔ اس شعر میں موت کو درندہ سے تشبیہ دی گئی مشبہ (منیہ) کو ذکر کر کے مشبہ بہ (حیوان مفرس) کو حذف کر دیا گیا شئی محذوف پر دلالت کرنے کی غرض سے اس کے بعض لوازم کا ذکر کرنا استعارہ تخیلیہ کہلاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام میں استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تصریحیہ دونوں کو بایں طور جمع کر دیا گیا ہے کہ پہلے صلوٰۃ کو بیت کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبہ بہ کو حذف کر دیا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ محذوف (بیت) پر دلالت کی غرض سے اس کے لوازم میں سے قفل کو اس طرح ثابت کیا گیا کہ مطلق بیت مشبہ اور بیت مقفل مشبہ بہ ہو گیا پھر ان دونوں کو حذف کر کے ان پر بطور قرینہ لفظ مفتاح کو جو قفل کے لوازمات میں سے ہے ذکر کر دیا گیا اس طرح ایک ہی کلام میں دو استعاروں کو جمع کر دیا۔ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الَّتِي هِيَ كَالْبَيْتِ الْمُقْفَلِ فِي التَّحْفِظِ عَنِ الْفَضَاةِ وَ فِي حُصُولِ الْإِسْتِرَاحَاتِ الطَّوْرِ۔ مقصد یہ ہے کہ جس طرح بیت کی وجہ سے سینکڑوں قسم کے آرام اور ہزار ہا مضرّوں سے تحفظ ہوتا ہے اسی طرح نماز کے ذریعہ انسان بہت سی مضرّوں سے محفوظ اور مکانِ جنت میں آرام سے رہے گا۔ خلاصہ یہ کہ آپ کا یہ کلام نہایت بلغ اور معجز ہے۔ آپ خود ارشاد فرماتے ہیں اعطيت جوامع الكلم تلخيص الفتح کی اس عبارت وَلَهَا (إلى بلاغة الكلام) طرفان اعلیٰ و هو حد الإعجاز وما يقرب منه میں شراح نے جھگڑا کیا ہے کہ ما يقرب منه جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے معجز ہے یا نہیں جس کا فیصلہ علامہ تفتازانی نے یہ کیا ہے کہ ما يقرب منه کا عطف ہو ضمیر پر ہے اور منہ کی ضمیر کا مرجع اعلیٰ ہے جس کا حاصل یہ نکلا کہ اعلیٰ اور ما يقرب من اعلیٰ دونوں حدِ اعجاز میں داخل ہیں باقی ان دونوں کلاموں کے فرق مراتب کے سلسلہ میں علامہ جلال الدین سیوطی نے عقود الجمان میں بہت بہترین توجیہ کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام معجز کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کلام جو اپنی فصاحت و بلاغت میں طاقتِ بشریہ سے بالکل باہر ہو یہ الشربُّ العزّت کا کلام (قرآن) ہے جو اعلیٰ کا مصداق ہے دوسرا



وہ کلام جو اپنی بلاغت میں طاقت بشریہ کی منتہی پر ہو یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے جو مایقرب منہ کا مصداق ہے اس بنا پر آپ کا کلام طاقت بشریہ کی منتہا پر ہونے کی وجہ سے تمام انسانوں کے لئے معجز ہے۔

اس حدیث میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب مبتدا اور خبر دونوں معروضہ ہوں اور خبر معرفت باللہام ہو تو عہم معانی کے قاعدہ کی رو سے

### ایک اشکال اور اس کا جواب

کبھی اس صورت میں کلام کے اندر مسند کا حصر ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کا مگر یہاں بظاہر دونوں میں سے کوئی بھی درست نہیں کیونکہ اگر مسند الیہ کا حصر مراد لی جائے تو تسدیر عبارت یہ ہوگی لَیْسَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ إِلَّا الطَّهُّورُ عَارِکُہِم دیکھتے ہیں علاوہ طہور کے دیگر شرائط بھی مفتاحِ صلوٰۃ ہیں۔ اسی طرح حصر مسند کی شکل یعنی لَیْسَ الطَّهُّورُ إِلَّا مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ طہور نماز کے علاوہ مس مصحف وغیرہ کے لئے بھی مفتاح ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مسند الیہ کا حصر ہے کیونکہ طہور کے سوا جتنی دیگر شرائط ہیں سب عند لا عند احتمال سقوط رکھتی ہیں مثلاً استقبال قبلہ کہ تحریری کے باوجود بھی کچھ تعین نہ ہو تو پھر اَیُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح ستر عورت وغیرہ کی صورت میں بہر حال اہلیت باقی رہتی ہے مگر فاقد الطہورین کے لئے نماز پڑھا جائز نہیں لَکُمَا ہُوَ مَذْہَبُ ابْنِ حَلْفَہِ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کے لئے طہوری مفتاح ہے۔ وَ تَحْرِیْمُهَا التَّکْبِیْرُ اس جملہ کے متعلق مختلف فیہ مباحث کو کتاب الصلوٰۃ میں کیا گیا ہے گا وہاں بھی یہ حدیث آئے گی۔ قَالَ مُحَمَّدٌ وَہُوَ مُقَرَّبُ الْحَدِیْثِ صحیح ہیں ہے کہ یہ تعدیل و توثیق کے الفاظ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث درمیانی

لے تحریری فلم یصح تحریرہ علی شئ قیل یؤخر و قیل یصلی الی اربع جہات و قیل یخیر کذا فی البحر الرائق۔ را صوب الاداء کذا فی المصنوعات (عالمگیریہ ص ۶۳) وَ مَنْ کَانَ خَائِعًا نُصَلِّیْ اِلَیْہِ جَمْعًا وَ دَرَّ کَذَا ابْنُ الرَّہْدَآئِہ (عالمگیریہ ص ۶۳) (۱۰)

سے قَالَ مُحَمَّدٌ وَہُوَ مُقَرَّبُ الْحَدِیْثِ۔ محمد ہوا البخاری صاحب الصحیحہ اختلفوا فی ہذا الملفظ هل ہو من الفاظ التعدیل اوالخروج والصحیحہ اَنَّہ من الفاظ التوثیق ویدل علی ذلک ماسنن فی جامع الترمذی فی سنۃ مؤایضہ فیہ مقارب الحدیث صفحہ ۲۰ من الخزائن الاولی فی ابواب فضائل الجہاد اَنَّ السُّعَیْلِیَّ بْنَ رَافِعٍ نَقَلَ مَرْصُیَّ وَ مَقَارِبَ الْحَدِیْثِ وَ مَسْنَدَ ابْنِ اَبی حَسْمَہ (۲۸-۱) وَ مِنْہِ (۲-۹۳) وَ مِنْہِ (۲-۱۵۷) وَ مِنْہِ (۲-۱) وَ بَعْدُ الْعِرَاقِ فِی مَکْتَبِہِ عَلٰی ابْنِ الصَّلَاحِ فِی اَحْوَالِ تَوْعِیْلِہِ وَ اَحْشَرِہِ مِنْ اَسْرَاقِہِ الرَّابِعَةُ الْاٰخِرَةُ مِنَ الْعَاظِ النَّوْثِقِ (معارف السنن ص ۶۵)

درجہ کی ہے۔ مُصَنَّف علیہ الرحمہ جب طہار کی فرضیت اور اس کی فضیلت بیان کر چکے تو اب آداب طہار کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر چونکہ طہارت کی ضرورت بعد الحدیث پیش آتی ہے اس لئے آداب طہارت سے پہلے موجبات حدیث کے آداب کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ۔

موجب حدیث کیا چیز ہے اس پر عجیب و غریب بحث | قبل ازیں کہ اس باب کے متعلق کچھ بحث ہو اس امر کی تحقیق ضروری

ہے کہ موجب حدیث کیا چیز ہے؟ اگر موجب حدیث انسان کے اندرون میں نجاست کے مطلق وجود کو قرار دیا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ اس وجہ سے کہ انسان کے اندرون کا کسی وقت بھی نجاست سے خالی ہونا ممکن نہیں بلکہ ابعاد اور مشانہ میں فضلہ کی ایک مخصوص مقدار کا طبعی لحاظ سے ہر وقت رہنا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ جب مسہل وغیرہ لیا جاتا ہے اور آنتوں کے اندر فضلہ کی ضروری مقدار میں کمی آجاتی ہے تو انسان نہایت کمزور ہو جاتا ہے ایسی شکل میں اگر وجود نجاست کو موجب حدیث مانا جائے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ انسان ہمہ وقت مُحدَث ہی رہے جس کی بنا پر وہ اہلیت عبادت سے یکسر محروم رہ جائے گا۔ اس لئے انسان کے اندرون میں وجود نجاست کو موجب حدیث نہیں مانا جاسکتا اب اگر خروج نجاست کو موجب حدیث کہا جائے تو اس صورت میں بھی اشکال یہ پیش آتا ہے کہ خروج تو ازالہ نجاست کا سبب ہے اس لئے اس کو موجب طہارت ہونا چاہئے نہ کہ موجب حدیث۔ جواب یہ ہے کہ دراصل موجب حدیث تو انسان کی اندرونی ہی نجاست ہے مگر جس طرح عام مسائل نجاست میں قلیل و کثیر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی شریعت نے قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہوئے قلیل کو ابتلائے عام کی وجہ سے معاف کر دیا لیکن یہی نجاست جب اپنی کثرت کے اندر حد امتلاء کو پہنچ جاتی ہے تو شریعت نے اس کو موجب حدیث قرار دے دیا کیونکہ امتلاء نجاست کے بعد نجاست کا اثر ظاہر بدن تک سریت کر جاتا ہے جیسا کہ جلالہ جانور کے اندر اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اسی وجہ سے جب تک تنقیہ نجاست نہ ہو ایسے جانور کا اکل ممنوع و مکروہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ موجب حدیث صرف وجود نجاست نہیں بلکہ نجاست کا امتلاء (بھر جانا) ہے مگر چونکہ اپنے اندر امتلاء نجاست کی کسی حد اور اس کے معیار کو قائم کرنا انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے شریعت نے سہولت کے لئے خروج نجاست کو امتلاء کے قائم مقام کر دیا کیونکہ خروج کا سبب

فی الحقیقت استلزام ہے قاعدہ ہے کہ جب برتن بھر جاتا ہے تو چھلکنے لگتا ہے اب اس کے بعد تمام احکام حدیث کو نفس خرد جہی پر دائر کیا گیا خواہ استلزام ہو یا نہ ہو جس طرح سفر کے اندر رخصت کی علت اگرچہ مشقت تھی مگر نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر کے تمام احکام رخصت کو سفری سے متعلق کر دیا۔

اب یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ تقریر مذکور کی رو سے تو تمام جسم انسانی میں حدیث کی سرایت ثابت ہوئی جس کا مقتضایہ ہے کہ حدیث اصغر اور حدیث کبر

**حدیث اصغر میں اعضائے اربعہ پر اقتصار کی عقلی اعتبار سے عجیب و غریب حکمت**

دونوں میں یکساں طور پر پورے جسم کا غسل واجب ہو بر خلاف اس کے حدیث اصغر میں اقتصار علی الاعضاء الاربعہ اور حدیث اکبر میں تمام بدن کے غسل کا سفارشی حکم بظاہر خلاف عقل ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اصغر چونکہ کثیر الوقوع ہے اور ہر مرتبہ اس کے اندر تمام بدن کا غسل انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے بغرض تخفیف اعضائے اربعہ پر اقتصار کا حکم دے دیا گیا جس کی عقلی اعتبار سے حکمت یہ ہے کہ انسان فی الحقیقت قوتِ علمیہ اور قوتِ عملیہ کا مرکب ہے۔ قوتِ علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور اس کے خدام حواسِ خمسہ ہیں، جن کا مجموعہ چہرہ ہے اور قوتِ عملیہ کا رئیس پاؤں ہے جس کے خدام ہاتھ ہیں۔ قاعدہ ہے کہ خدام کا تلوث بہ نسبت رئیس کے زائد ہوتا ہے اس لئے سر کے مسح کا اور چہرہ ویدین کے غسل کا حکم دیا گیا۔ اس اصول کے ماتحت پاؤں پر بھی مسح کو کافی ہو جانا چاہیے تھا مگر چونکہ پاؤں قوتِ عملیہ کا رئیس ہے اور عمل میں بہ نسبت علم کے تلوث زیادہ ہوتا ہے سبب کہ باؤں ہر وقت نیچے رہتا ہے اس لئے بھی اس میں تلوث کے امکانات زائد ہیں ان وجود کی بنا پر باؤں کے غسل کا حکم دیا گیا مگر چونکہ لبس خفین کی صورت میں ایک گونہ تسوٹ کا مکان کم ہو جاتا ہے اسی سے مفہم کو ایک دن یک رات اور مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت دے دی گئی۔ اس تقریر کے بعد صاحبِ مداد کے قول وَ زِيْدُ جَدِّ رَعْلَى الْأَعْصَاءِ الْأَرْبَعَةِ غَيْرَ مَعْقُولٍ کے ردِ حدیثِ اقتصار علی الاعضاء الاربعہ معقول ہو جاتا ہے۔ متنبوہ جس غفران

مافی رہا حدیث اکبر کی صورت میں تمام بدن کے غسل کا حکم تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

**حدیث اکبر میں تمام بدن کے دھوئے کی حکمت**

میں بہ نسبت حدیث اصغر کے نجاست کا اثر زیادہ شدت سے ساتھ سر میں کرتا ہے کیونکہ مادہ منویہ

پورے جسم انسانی کا جوہر اور اس کا پھوڑ ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے ایک دوسرے انسان کی تخلیق عمل میں آتی ہے جو بسا اوقات بہت سے اوصاف حسی کہ جسم کی ساخت اور اس کی بناوٹ میں بھی اپنی اصل کی شبیہ ثابت ہوتا ہے نیز بوقت خروج منی پورے جسم کا لذت اور فرح محسوس کرنا بھی اسی پر دال ہے نیز طبی اعتبار سے بھی منی کا مرکز چونکہ دماغ ہے اس لئے دماغ سے جب اس کا نزول ہوگا تو پورے جسم میں دوران کے بعد اس کا خروج عمل میں آئے گا اس لئے اس کے اثر کی مدت ظاہر ہے بر خلاف حدث اصغر کے کہ اس میں نجاست کا محل صرف اعضاء اور مثانہ ہیں اس لئے اس کا اثر جسم پر اتنا شدید نہ ہوگا۔ اس وجہ سے حدث اصغر میں صرف اعضاء اربعہ کے اور حدث کبر میں تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ علاوہ ازیں حدث اکبر کے قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہر مرتبہ اس میں تمام بدن کا غسل موجب مشقت نہ ہوگا۔ بہر حال حدث کی دونوں قسموں کے مابین جو فرق اور امتیاز شریعت نے ملحوظ رکھا ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر عقل سلیم کے عین مطابق ہے۔ والہ اعلم۔ بہر حال مصنف کا منشاء اس باب کے قائم کرنے سے بظاہر یہ ہے کہ امتلائے نجاست کی کیفیت کو ختم کرنے کے لئے چونکہ اخراج نجاست ضروری ہے اور اس کے لئے کشف عورت لازم ہے اس لئے شریعت نے استنار کا حکم دیا ہے لیکن نساؤں سے استنار تو مکان محفوظ کے ذریعہ حاصل کرنا اختیاری چیز ہے مگر جنات و شیاطین سے استنار انسان کے اپنے اختیار میں نہ تھا حالانکہ شریعت کا منشاء یہ ہے کہ ان سے بھی استنار ہو جائے اس لئے انسان کو یہ تدبیر بتائی گئی کہ جس وقت بیت الخلاء میں جانے کا قصد کرے تو اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبَاطِ وَالْخَبَائِطِ پڑھ لیا کرے تاکہ شیاطین سے بھی استنار ہو جائے۔ نَعُوْذُ مِنَ الشَّيْطَانِ کے چند معاصد ہیں۔ ① استنار من الشیاطین ② تلعب شیاطین سے تحفظ جیسا کہ ابوداؤد شریف میں آپ کا ارشاد گرامی ہے فَإِنْ تَشَاطَنَ يَلْعَثُ رِمَفٌ عِدْمَنِ اِذْم (ابوداؤد شریف ص ۵۱) ③ سب طین کے قرب اور ان کی بری صحبت سے انسان کو بچانا کیونکہ بری صحبت کے شر نہایت شرع کے ساتھ مستقل ہوتے ہیں۔ شیخ رئیس ابن سیانے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص مشرف سے اور دوسرا معرب سے چلے اور دونوں خط مستقیم پر ہوں تو ایک کا اثر دوسرے تک ضرور پہنچے گا، اس بنا پر بجز نعوذ یا شد کے اور کوئی صورت شیاطین سے بچنے کی نہیں اور الحب والحبائب میں تردد فی بروء کا سبب

کبھی روایت بالمعنی ہوتا ہے، چنانچہ حفاظ متقنین کی روایات میں زیادہ تر تردد اسی نوعیت کا ہوا کرتا ہے جو صرف احتیاط پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ اکثر روایت حدیث کے بعد اذ کما خَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہا جاتا ہے اور کبھی فی الواقع راوی کو الفاظ روایت میں شک ہوتا ہے اس جگہ اگرچہ دونوں احتمال ممکن ہیں مگر چونکہ بخاری شریف ص ۱۲۱ میں یہ حدیث بغیر تردد کے ہے اور مُصَنَّف بھی اگے بغیر تردد کے ذکر کر رہے ہیں اس لئے احتمالِ اوّل ہی کو ترجیح دینا مناسب ہوگا۔ الْخُبْتُ وَالْخَبَائِثُ خُبْتُ بضم الباء و سکون ہا نصیث کی جمع ہے اس سے ذکرِ شیاطین اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے اس سے اناث شیاطین مراد ہیں بعض نے کہا کہ خُبْتُ بسکون الباء مصدر ہے جس کے معنی فسق و فجور ہیں، اور خبائث سے افعال مذمومہ اور بُری عادتیں مراد ہیں۔ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءُ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جزا کا ترتب عموماً چونکہ بعد الشرط ہوا کرتا ہے اس لئے تعوذ کا ترتب بھی دخولِ خلّاء کے بعد ہونا چاہئے چنانچہ امام مالک علیہ الرحمہ اجازت دیتے ہیں کہ اگر قبل دخولِ خلّاء تعوذ بھول گیا ہو تو بعد دخولِ خلّاء جلوس تک پڑھ لے۔ اور استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ تعوذ جزا ہے اس لئے اس کا ترتب بعد دخولِ الخلّاء بھی ہو سکتا ہے جمہور ائمہ بعد دخولِ الخلّاء تعوذ بالقلب کو جائز اور تعوذ باللسان کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیت الخلّاء میں ذکر لسانی جائز نہیں۔ قلب اور دیگر لطائف کا ذکر جائز ہے جمہور کی طرف سے امام مالک کے استدلال مذکور کے حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں (اولاً) یہ قاعدہ کلیہ نہیں کیونکہ ترتب جزا وقت و موقع کے لحاظ سے ہر جگہ مختلف ہوتا ہے بعض جگہ بعد الشرط ہوتا ہے جیسے وَإِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَادُوا الْاَيَةَ کسی جگہ مع الشرط ہوتا ہے جیسے وَإِذَا قَرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا الْاَيَةَ اور کبھی قبل الشرط بھی ہوتا ہے جیسے إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْلِظُوا الْاَيَةَ اس لئے اس کا تعین قرآنِ حالیہ و مقالہ کے پیش نظر کیا جائے گا یونہی کسی معنی کو متعین کر کے استدلال شروع کر دینا خلاف تحقیق ہوگا۔ (ثانیاً) قربِ فعل کو کبھی مجازاً نفسِ فعل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جو عام طور پر شائع و ذائع ہے جیسے إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ میں قربِ قیام کو نفسِ قیام سے تعبیر کر دیا گیا۔ (ثالثاً) بعض روایات میں إِذَا أَرَادَ کے الفاظ بھی مروی ہیں چنانچہ بخاری ص ۱۲۱ ج ۱ میں تعلیقاً روایت ہے وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ سُرْمٍ خَذُّنَا عَبْدَ الْعَزِيزِ

اِذَا اَمَرَا اَنْ يَدْخُلَ۔ یہی اور الادب المفرد میں یہی الفاظ مسند ابھی مروی ہیں ان دلائل و شواہد کے بعد پورے طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس حدیث میں دخولِ خلا سے ارادہ دخول مراد ہے یہ اختلاف تو کف مبسوط میں تھا۔ باقی صحرا میں جمہور کے نزدیک کشفِ ستر سے پہلے پہلے پڑھ لیا جائے۔ امام مالک کشفِ ستر کے بعد بھی اجازت دیتے ہیں۔ ایک اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ ابن ماجہ ص ۲۶ میں ہے سَمِعْتُ ابْنِ الْحَجَّ وَ عَوْنَاتِ بَنِي اَدَمَ اِذَا دَخَلَ الْكَبَيْفَ اَنْ يَقُولَ بِسْمِ اللّٰهِ اس سے معصوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کہنا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ اس کو یا تو اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے گا۔ یا تطبیق دیتے ہوئے دونوں کے مجموعہ کے پڑھنے پر محمول کیا جائے جیسا کہ فقہاء کا قول ہے اور بعض روایات میں بھی آتا ہے۔ (۲۳/ ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الْحَادِي عَشَرَ

اب اس جگہ ایک بحث یہ باقی رہ جاتی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو شیاطین کے اثرات سے بالکل محفوظ اور معصوم تھے آپ خود ارشاد فرماتے ہیں وَلَكِنَّ اللّٰهَ اَعَانَنِي فَاَسْلَمْتُ فَلَا يَأْمُرُنِي اِلَّا بِخَيْرٍ (مسلم شریف) تو پھر آپ کو تعوذ کی کیا ضرورت تھی۔ اس سوال کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ بشرطِ تعوذ آپ محفوظ تھے لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک کی ان آیات اِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ اَوْ اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلِصِينَ میں جب کہ عام مخلصین کا بلا کسی شرط کے استثناء ہے تو آپ سید المخلصین ہونے کی بنا پر بدرجہ اتم اس کا اولین مصداق ہوں گے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں غیر مشروط طریقہ پر اس و سادس کے اثر کی نفی کی گئی ہے جو ناقابلِ مغفرت کبائر کے ارتکاب پر آمادہ کرے۔ باقی معمولی قسم کے دساوس سے تحفظ کیے استعاذہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اصل سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کا تعوذ پڑھنا اُمت کی تعلیم و تربیت

لَهُ وَ كَسَجَبْتُ اَنْ يَقُولَ بِسْمِ اللّٰهِ مَعَ التَّعَوُّذِ وَ وَرَدَنِي الْخُذْبَانِ اِذَا دَخَلْتُ الْخَلَاءَ فَتَعَوُّذُكُمْ اللّٰهُ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخَشْيَةِ وَ الْخَبَائِثِ (قَالَ الْعُتْبِيُّ فِي سِرِّ الْبُخْلِيِّ اِسْنَادُهُ عَلَى سِرِّ مُسْلِمٍ (ص ۲۹)

لَهُ فَاَلَمْ يَرَا اَنْهُ تَسْلُطُ فَعَدَا اِلَا سَبْعَاذَةً (رد المحتار ص ۲۳ ج ۱)

۳۰ واجب بان المراد نفی ما عظم من السلط (رد المحتار ص ۲۳ ج ۱)



کے لئے تھا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپؐ کا تقوٰذِ عجز اور عبدیت کے اظہار کے لئے بھاجس پر آپؐ کا ارشاد گرمی اَفْلا اَكُوْنُ عِنْدَ اسْتَكْوَرٍ اَدْلٰتِ کرتا ہے۔ اہل تصوف کے نزدیک منازلِ سلوک میں اعلیٰ ترین مرتبہ مقامِ عبدیت کا ہے آپؐ اس مقامِ عبدیت میں سب سے زیادہ فائق اور بلند تھے چونکہ جواب یہ ہے کہ آپؐ تقوٰذ سے اپنی بشریت کی طرف توجہ دلا کر اپنی اُمت کو اطرائے مدح سے بچانا چاہتے تھے جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے پیغمبروں کے ساتھ کیا حتیٰ کہ ان کو ابنِ آدم تک کہہ دیا۔

### اضطرابِ حدیث کی بحث

وَحَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْرَقَةَ فِي اسْتَاذِهِ اِضْطِرَابَ اضْطِرَابِ

فی الروایۃ یہ ہے کہ کسی حدیث کی سند یا متن میں ایسا اختلاف

واقع ہو جس میں ترجیح دینا متعذر ہو جائے۔ مثلاً ایک راوی یا چند رواۃ متنِ حدیث کو الفاظ مختلف یا سند کو اسانید مختلف سے اس طرح روایت کرتے ہوں کہ مُسنِّع والّا اُن میں سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکے اور اشتباہ میں پڑ جائے۔ اضطرابِ راوی کے خفیف الضبط ہونے کی علامت ہے اسی وجہ سے بسا اوقات اس سے روایت میں ضُغف آجاتا ہے۔ زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی دو چیزیں ہیں اولیٰ کہ ہشام و سعید دونوں قتادہ سے روایت کرتے ہیں مگر سعید تو قتادہ اور زید بن ارقم کے درمیان قائم کا واسطہ لاتے ہیں۔ ہشام نہیں لاتے۔ ثانیاً شعبہ و معمر دونوں قتادہ کا استاذِ نصر بن انس کو کہتے ہیں مگر شعبہ نے نصر کا استاذِ زید بن ارقم کو اور معمر نے انس بن مالک کو قرار دیا۔ خلاصہ یہ کہ قتادہ کے چار شاگرد ہیں ان سب کا یہ باہمی اختلاف اور تضاد اس حدیث کے اضطراب فی السند کا باعث ہو گیا۔ امام ترمذیؒ نے جب یہ صورت حال امام بخاریؒ کے سامنے رکھی تو امام بخاریؒ نے جواب دیا کہ ممکن ہے قتادہ نے قاسم و نصر دونوں سے اس حدیث کو سنا ہو۔ اگر فی الواقع امام بخاریؒ کا پیش کردہ یہ احتمال پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو سعید کے اور شعبہ و معمر کے درمیان قتادہ کے استاذ میں اختلاف کی وجہ سے جو اضطراب پیش آیا تھا وہ مرتفع ہو جائے گا۔ باقی ہشام اور سعید کے درمیان اختلاف کا حل یہ ہے کہ چونکہ قتادہ کا سماع بجز حضرت انسؓ بن مالک کے اور کسی صحابی سے ثابت نہیں اس لئے قتادہ کا بلا کسی واسطہ کے زید بن ارقم سے روایت کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے اس لئے اس کو ہشام کا وہم قرار دیا جائے گا۔ سی طرح شعبہ و معمر کے درمیان اختلاف بھی اس طرح

باسانی دور ہو سکتا ہے کہ روایت النضر عن انس کو معمر کے ویم پر محمول کیا جائے کَمَا قَالَ السَّيْفِيُّ فِي السَّنَنِ كَرِيًّا  
بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمْدٍ بْنُ إِسْمَاعِيلَ - عَفْوًا لَكَ -

ترکیب نحوی کے اعتبار سے مفعول مطلق ہے اس کا فعل اغفر و جوبی طور پر حذف کر دیا گیا ہے اس کے معنی  
ڈھانپنے کے ہیں۔ نو ہے کے خود کو مغفرا سی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی سر کو ڈھانپ لیتی ہے۔ اس سند  
کے اندر محمد بن حمید نا سخی کی غلطی کی وجہ سے لکھ دیا گیا ہے صحیح محمد بن اسمعیل ہے عیسیٰ امام بخاری۔ اس  
روایت میں بعد خروج الخلاء غفر لک آیا ہے مگر ابن ماجہ میں ہے عَنْ أَنَسٍ مَّا بَلَكَ فَإِنْ كَانَ  
الْبَلَاءُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنِّي الْآدَى  
وَعَافَانِي۔ اس لئے تطبیق کی شکل یہاں بھی یہی ہے کہ اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے دوسرا جواب یہ  
ہے کہ شارع کا مقصد عموماً ایسے مقامات پر انسان کو غفلت عن الذکر سے پرہیز کرنا ہے کہ الفاظ  
مُعینہ کی پابندی کرنا۔ باقی رہا یہ سوال کہ استغفار تو از کتاب معصیت پر ہو کر نا ہے لیکن قضائے حاجت  
تو نہ بذات خود گناہ ہے اور نہ کسی معصیت پر مشتمل ہے اس لئے اس کے بعد استغفار کا کیا سبب ہے  
اس کی پہلی توجیہ تو یہ ہے کہ نفس قضائے حاجت پر نہیں بلکہ اس اثناء میں ذکر اللہ کے فوت ہو جانے  
پر استغفار کیا جا رہا ہے کیونکہ ترک ذکر اور غفلت بھی ایک قسم کی معصیت ہے حتیٰ کہ اہل تصوف تو اس  
کو کفر سے تعبیر کرتے ہیں سہ ہر آنکس غافل ار حق یک زماں است ہماں دم کا فراست امانہاں است  
اہل اللہ کی تو بہ غفلت سے ہوا کرتی ہے اور ہماری معصیت سے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں  
حکم ہے فَلَا تَقْعُدُوا مَعَ الْعَوَامِ الظَّالِمِينَ اور یہاں تعوذ کے ذریعہ حفاظت ہونے کے  
باوجود شیاطین اور ان کے مسکس سے فی الجملہ معارفت ہوئی۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ بعد مضیم اجزائے  
خلیۃ کا نکلنا بھی نعمت ہے جس پر شکر واجب ہے لیکن کما حقہ ادائے شکر اپنے بس میں نہیں اس لئے اپنی  
اس تقصیر پر مغفرت کے طالب ہیں۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں دراصل کثرت اکل پر نہایت استغفار  
مقصود ہے کیونکہ یہی دخولِ خلا میں زیادتی کا باعث ہوتا ہے (جو موجب ترک ذکر ہے) اہل تصوف  
قَلَّتِ اَکْلَ کو نہایت محمود اور کثرتِ اکل کو انتہائی قبیح تصور کرتے ہیں اس لئے کہ قَلَّتِ اَکْلَ قَرَبَ فِدَائِهِ

اور تجلیات ربانی میں اضافہ کا سبب ہے برخلاف کثرتِ اکل کے کہ یہ سستی اور کاہلی اور باطنی افوارات میں کمی کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ اس کے اندر بڑی احتیاط فرماتے تھے۔ قَلْبِ اَکْلِی کی بنا پر اُن کا فضل بھی مثل مینگنیوں کے ہوا کرتا تھا۔ امام غزالی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ اُمت میں سب سے پہلی بدعت جو ظہور میں آئی وہ شکم سیر ہو کر کھانا ہے۔ اگرچہ فقہی اعتبار سے یہ مباح ہے مگر خلافِ تعویٰ ضرور ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ فی الواقع اس سے بالکل مبزرا تھے مگر تعلیمِ اُلامت یا شدتِ خوف اور اظہارِ عبدیت کی بنا پر استغفار فرمایا کرتے تھے۔

(۲۳، ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّانِي عَشَرَ

يَا بَنِي النَّهْيِ عَنْ اسْتِقْبَالِ الْبَيْتِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ. غَائِطُ نَفْسٍ يَسْتَرِ زَمِينَ كَوَيْتِهِ  
چونکہ براز کے لئے پست زمین کو تلاش کیا جاتا ہے اس لئے تسمیۃ الحال باسم الحمل کے قبیل سے اس کا اطلاق  
اصطلاحاً نفسِ براز پر ہونے لگا۔ اس حدیث میں پہلے غائط (إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ) سے پست زمین اور  
دوسرے غائط (غَائِطُ) سے براز مراد ہے شَرِّ قَوَا أَوْ غَوْبُوا۔ یہ حکم اہل مدینہ کے لئے ہے کیونکہ مدینہ میں  
قبلہ بجانبِ جنوب ہے۔ رومیوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سفیر حضرت حارث بن عیر رضی اللہ عنہ کو  
قتل کر دیا تھا۔ سفیروں کا قتل چونکہ خلافِ اصول ہے اس لئے آپؐ نے حمادی الاولیٰ ۱۱ھ میں ایک لشکر  
اُن پر جہاد کی غرض سے موتہ کی طرف روانہ کیا۔ حضرت ابوالایوب انصاریؓ اسی لشکر میں تھے۔ موتہ شام کے  
علاقہ میں ایک جگہ کا نام ہے۔ فَقَدْ مَنَا الشَّامُ۔ سے یہی غزوہ موتہ مراد ہے۔ فَوَجَدْنَا مَرَا حِيضَ مَرَا حِ  
فَسَلَّ خَانًا وَرَبِيتَ الْخَلَاءَ كَوَيْتِهِمْ۔ رَحَضَ سے مشتق ہے جس کے معنی غسل ہیں۔ فَتُخَوِّفُ. انحراف کے  
معنی انصراف ہیں عَنْهَا اس ضمیر کا مرجح اگر مراد حیض ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مرا حیض میں قضاۓ حاجت  
سے گریز کرتے تھے۔ وَاگر اس کا مرجح قبلہ کو مانا جائے اور یہی اصح بھی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان  
مرا حیض میں امکانِ حد تک جہتِ کعبہ سے انحراف کر کے بیٹھا کرتے تھے۔ مگر چونکہ اس صورت میں تشریق  
و تغریب پورے طور پر نہ ہوتی تھی جس کی وجہ سے کسی نہ کسی جزو کا سامنا ضرور ہو جاتا تھا اس لئے ہم استغفار  
کر لیا کرتے تھے۔ پہلی صورت میں (جَبَّ كَرَامِ حِيضٍ مَرَجٍ هُوَ) فَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ کی توجیہ یہ ہوگی کہ ہم ان مرا حیض

کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بنانے والے تو تشریفات کے قائل نصاریٰ تھے اُن کے لئے استغفار کیونکر جوڑ ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ آپ کی بعثت سے قبل اُن کا دین غیر منسوخ تھا اور تشریفات پرست بھی سب نہیں تھے بلکہ اُن میں وہ قسین اور رہبان بھی تھے جن کے متعلق رشادِ ربانی ہے إِنَّهُمْ لَا يَسْتَغْفِرُونَ اس لئے وہ بھی مومن تھے۔ اس بنا پر اُن کے لئے استغفار جائز ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بالغوم دوسروں کے گناہ دیکھ کر انسان کو اپنے گناہ یاد آجاتے ہیں اس قاعدہ کے بموجب حضرات صحابہ اپنے ہی گناہوں پر استغفار کرتے تھے۔ الزہوی قبیلہ بنو زہرہ کی طرف نسبت ہے کنیت اُن کی ابو بکر ہے نام و نسب اُن کا محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری ہے۔ استقبال و استدبار قبلہ عند الغائط و لبول کے جواز و عدم جواز میں گیارہ مذاہب ہیں مگر مشہور چار ہیں ① استقبال و استدبار دونوں مطلقاً ناجائز ہیں وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالثَّوْرِيِّ ② استقبال و استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں۔ داؤد ظاہری وغیرہ کا مذہب یہی ہے ③ استقبال و استدبار صحرا میں ممنوع بنیان میں جائز امام مالک و شافعی کا یہی مذہب ہے ④ استقبال مطلقاً ناجائز استدبار مطلقاً جائز یہ مذہب امام ابو یوسف و احمد کا ہے لیکن امام احمد سے ایک روایت امام ابو حنیفہ

سے قال التوکلانی اختلف الناس في ذلک علی احوال الاول لا يجوز الاستقبال، الاستدبار لا في الصلوة ولا في البنيان وهو قول أبي الثوبان الا نصري ومجاهد و ابراهيم النخعي والثوري و أبي ثور و احمد في رواية كذا قال الثوري و سننه في البخاري الاكثر وهو مذهب أبي حنيفة حيث قال الطحاوي تعددت الروايات عن الامام في هذا المبحث فروي عنه ثمة مطلقاً وهو طاهر الرواية كما في الفتح (الت) في الحوزة في الصغاري وفي البنيان وهو مذهب عروة بن الرئس و تبعه سنخ مابك و داؤد الظاهري و احدى الروايتين عن الامام (الت) انه يحرم في الصغاري لا في العمران و اليه ذهب مابك و الشافعي و احمد بن حنبل في احدى روايته (الرواية) انه لا يجوز الاستقبال لا في الصغاري ولا في العمران ولا يجوز الاستدبار فيها وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة و احمد (الخامس) ان النجس يلغونه فيكون مكروهاً و اليه ذهب ابراهيم النخعي و احمد و ابو ثور و ابو الثوبان و احدى الروايتين عن الامام (السادس) جواز البنيان في السليان فقط وهو قول ابو يوسف ذكره في الفتح (الثامن) الحزنه مطلقاً حتى في القبلة المنسوحة وهو محكي عن ابراهيم و ابن سيرين (الثامن) ان التحريم مختص بالهبل المدببة و من كان عرياناً قائماً من كان قنينة في جهة المسرى و المغرب فيجوز له الاستقبال و الاستدبار (حاشية سائ) ١

اور ایک روایت مالک و شافعی کے موافق بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حدیث مذکور ہے جو بالکل صحیح اور متفق علیہ ہے۔ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابہ میں سے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد قبا میں کلثوم کے مکان میں چند روز قیام کے بعد مدینہ آکر ابویوب رضی اللہ عنہ کی مکان میں چھ ماہ تک قیام فرمایا تھا۔ یہ حدیث قوی ہے جس میں نہیں کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں وَاللّٰهُ لِلنَّحْوِيِّمْ عِنْدَ خُلُوِّ النَّقَرَاءِ بْنِ اَوْ ابِیْ یُوْبَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ جَوْثُ بَدْوِی تھے وہ بھی تحریم ہی سمجھے۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ چونکہ اس مسئلہ میں تعارض بین الروایات ہے لہذا اِذَا تَعَارَضَ نَسَاطَطُکَ بِمَوْجِبِ اَصْلِ یَاسِ اِبَاحَتِ کِی طَرَفٌ رَّجُوعٌ کِیَا جَاۓ گا۔ ثانیاً ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اور ابن ماجہ ص ۲۷ میں یہ روایت عَنْ خَالِدِ بْنِ الْحَدَّادِ عَنْ خَالِدِ بْنِ ابْنِ الصَّلْتِ عَنْ عَزَّازِ بْنِ مَالِکٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ ذُکِرَ عِنْدَ رَسُولِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ یَّکْرَهُوْنَ اَنْ یَّسْتَقْبِلُوْا بِفُرُوجِهِمْ اَنْفِیْبَةً فَقَالَ اَرَاہُمْ قَدْ فَعَلُوْهَا اِسْتَقْبِلُوْا بِمَقْعَدِیْ اَلْقُبْلَةِ۔ اس بات برصاوات کرتی ہیں کہ حکم اباحت حکم تحریم سے متاخر ہے اس سے روایات تحریم کو منسوخ اور روایات اباحت کو ناسخ مانا جائے گا۔

**امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل** | امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ اختلاف روایات کی صورت میں حتیٰ لامکان تطبیق ہیں الروایات کے

صول کے پیش نظر ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت کو صحراء اور حضرت جابر و ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات کو بنیان پر محمول کیا جائے گا۔ باقی صحراء اور بنیان میں فرق کی مشہور وجہ یہ ہے صحراء میں اللہ کی مخلوق جنات وغیرہ عبادت میں مشغول رہتے ہیں اس لئے استقبال واستدبار کی صورت میں ان کی عبادت میں خلل پیش آئے گا۔ برصاف بنوں کے کہ وہاں صرف مشیاطین ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صحراء میں انصرف آساں ہے اور کثیف مستحب میں متعذر ہے اس لئے استقبال واستدبار صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز ہے۔

**امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال** | امام ابو یوسف استدلال کرتے ہیں کہ صرف بنیان میں اور امام احمد صحر دُنیوں دونوں میں جائز کہے ہیں مانی استقبال

دونوں کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علتِ ممانعت مشغولیت بالعبادۃ نہیں ہے بلکہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرنا ہے کہ علت فی الحقیقت احترامِ قبلہ ہے جیسا کہ بعضِ محدثین خود آپ سے یہی علت منقول ہے چنانچہ بزار کی حدیث میں ہے مَنْ جَلَسَ يَتَوَلَّى قِبْلَتَهُ الْقِبْلَةَ فَكَوْنًا حَرَفَ عَنْهَا إِجْلًا لَهَا لَمْ يَفُتْ مِنْ مَجْلِسِهِ حَتَّى يُغْفَرَ لَهُ اِيك اور حدیث میں ہے إِذَا آتَى أَحَدُكُمْ الْغَائِطَ فَلْيُكْرِمْ قِبْلَتَهُ اللَّهُ لَا تَسْتَقْبِلُهَا (داری) اب جب تحریم کی علت احترامِ قبلہ قرار پائی تو استقبال کی حالت میں تو یہ مسلم ہے مگر استدبار میں خصوصاً استدبار فی البیان میں تو یہ علت تقریباً بالکل مفقود ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بول و براز اور ان سے متعلق اعضاء کی جہت قبلہ سے محاذات نہیں ہوتی اس لئے تحریم کو استقبال پر اور اباحت کو استدبار پر محمول کیا جائے گا۔ اب ان مذاہب میں سے کس کو ترجیح دی جائے، ہم اور ہمارے اکابر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ ترجیح صرف تقلید پر نہیں بلکہ دلیل پر مبنی ہے۔ اسی وجہ سے بعض محققین غیر احناف مثلاً قاضی ابوبکر بن عربی مالکی، ابن حزم، حافظ بن قیم حنبلی وغیرہ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کے مذہب کو مختار و پسندیدہ قرار دیا ہے۔

اصحابِ ظواہر کے استدلال کا جواب

من کل لوجہ اس طرح متعارض و متناقض ہونا شرط ہے کہ ایک پر عمل دوسرے کے ترک کو مستلزم ہو، لیکن اس جگہ اباحت کو آپ کی خصوصیت پر اور تحریم کے حکم کو اُمت پر محمول کرنے کے بعد دونوں قسم کی روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر یہاں نسخ کو ماننا خلافِ اصول ہوگا۔ چنانچہ روایاتِ تحریم میں إِذَا أَتَيْتُمُ احْذَرُوا میں جمع مذکر حاضر کی ضما کر قرینہ ہیں کہ اس کی مخاطب اُمت ہے۔ لہذا اباحت کو آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ شرف و فضیلت میں آپ خاتمہ کعبہ سے بھی افضل ہیں۔ ابن ماجہ کی حدیث کے متعلق یہ حضرات کہہ سکتے ہیں کہ وہ قولی ہے مگر یہ روایت از روئے سند کے حسبِ ذیل دوہ کی بنا پر کمزور ہے۔ ① اس کی سند میں خالد بن ابی السنت میں جن کو مجہوں، منکر، ضعیف کہا گیا ہے۔ نیز یہ کہ خالد ہزار کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کے اندر حافظ



ابن حجر نے ان کی تضعیف میں ائمہ حدیث کے اقوال نقل کئے ہیں ② امام بخاری وغیرہ کے نزدیک خالد عراک سے اور عراک کھائشہ سے سماع ثابت نہیں اس لئے اس کی سند میں دو جگہ انقطاع ہوا علاوہ اس  
 امام بخاری نے اس روایت کو مضطرب بھی کہا ہے ③ یہ حدیث موقوف بھی ہے کما فی الجوهر النقی ص ۲۱  
 ④ اس حدیث میں صحابہ کے فعل پر آپ کا استعجاب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے اس سے پہلے ہی کا حکم نہیں دیا تھا ورنہ تو آپ کا استعجاب بے محل ہو جاتا ہے اس لئے لامحالہ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو اس حدیث سے متاخر مانا جائے گا۔ علاوہ ازیں حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کی آپ کے اس ارشاد کے متعلق یہ رائے ہے کہ چونکہ لوگ خلا کے علاوہ دیگر اوقات میں بھی استقبال واستدبار کو ازراہ مبالغہ مکروہ سمجھنے لگے تھے اس لئے جب آپ کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا تو آپ نے اس پر نکیر ظاہر فرماتے ہوئے اپنی نشست گاہ کو جہت قبلہ کی طرف محول کرنے کا حکم دے دیا۔ اس معنی کی رو سے مَقْعَدَتِي سے مراد نشست گاہ ہوگی نہ کہ بیت الخلا کا قدمچہ۔ واللہ اعلم۔

باقی مالکیہ اور شوافع کی مذکورہ بالا تطبیق کا قابلِ حجت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ آپ نے یہ فعل صحراء اور مہینیاں میں اس حکم کے اختلاف کو ظاہر کرنے کی بنا پر کیا تھا ورنہ تو دیگر احتمالات کی طرح اس تطبیق کی بھی ایک احتمالِ عقلی سے زیادہ حیثیت نہ ہوگی۔ رہی ابوداؤد شریف ص ۱۷۱ مروان اصفر کی حسب ذیل روایت: عَنْ مَرْوَانَ الْأَصْفَرِ قَالَ دَأَيْتُ ابْنَ عَمْرٍَا تَاَخَّرَ اِحْلَتْهُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ثُمَّ جَلَسَ يُبَوِّئُ اِلَيْهَا فَقُلْتُ يَا اَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ اَلَيْسَ قَدْ نَهَى عَنْ هَذَا قَالَ بَلَى اِنَّمَا نَهَى عَنْ ذَلِكَ فِي الْقَفْصِ فَاِذَا كَانَ يَمِينُكَ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ شَيْءٌ بِسُتْرِكَ فَلَا بَأْسَ تَوَاسَّ كَا يَكُ جَوَابُ يَهْ بِهٖ كِهٖ يَهْ فَرِيقُ حَكْمُ يَهْ صَرَفَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍَا عَنْهُمَا كِهٖ فِهْمُ يَهْ مَبْنِي هِے جَوَاضِعُ بَوَاسِطُ انْصَارِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كِي صَرِيحُ قَوْلِي رَوَايَتُ كِهٖ بِالْمُقَابِلِ حُجَّتُ نَهَيْ. ثَانِيَا يَهْ كِهٖ اَمَامُ شَافِعِي اَوْرَمَالِكُ رَحْمَهُمُ اللَّهُ تَوَصَّحَارِ مِي مَطْلَقًا نَا جَائِزُ فَرَمَاتِي هِي اَوْرَضَرْتِ ابْنِ عَمْرٍَا بِصَوْرَتِ عَدَمِ سَاتِرِ نَا جَائِزُ فَرَمَاتِي هِي. سَاتِرُ هُوَ تَوَاؤُ كِهٖ نَزْدِيكُ جَائِزُ هِے. ثَالِثُ جَبِ سَاتِرُ يَهْ مَدَارُ يَهْ تَوَصَّحَارِ مِي يَهْ هِي هَرَارُوں سَاتِرُ يَهْ يَهْ، يَهْ، وَرَخْتُ وَغَيْرُهُ مَوْجُوْدُ هِي جِسْ كَا مُقْتَضِي يَهْ هِے كِهْ صَحْرَارِ مِي يَهْ اِسْتِقْبَالُ وَاسْتِدْبَارُ مَطْلَقًا جَائِزُ هِيُوں حَالًا كِهْ يَهْ يَهْ شَوَافِعُ كِهٖ مَسْلُكُ كِهٖ فَلَدُ هِے۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دلائل | امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مسئلہ میں حسب ذیل احادیث ہیں۔ ① حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ

کی حدیث جس کی تخریج تمام کتب صحاح میں کی گئی ہے نہایت صحیح حدیث ہے۔ ② عَنْ سَلْمَانَ قَالَ قِيلَ لَهُ قَدْ عَلِمْتُكُمْ بِبَيْتِكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِزَاءَةِ قَالَ فَقَالَ أَخْلُ لَقَدْ هَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بُولٍ (مسلم شریف ص ۱۳، ابن ماجہ ص ۲۸، ابوداؤد ص ۳، نسائی ص ۳)۔

③ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلَى حَاجَتِهِ فَلَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرُهَا (مسلم ص ۱۳) ④ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ أَعْلَمُكُمْ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا

الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا (ابن ماجہ ص ۲، ابوداؤد ص ۳، نسائی ص ۳) ⑤ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ أَنَّهُ شَهِدَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَبُولٍ (ابن ماجہ ص ۲) ⑥ عَنْ مَقْبِلِ بْنِ أَبِي مَقْبِلٍ الْأَسَدِيِّ وَقَدْ صَحِبَ

النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَتَيْنِ بِغَائِطٍ أَوْ بُولٍ (ابن ماجہ ص ۲) ⑦ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْخَارِثِ بْنِ جَزْوَةَ الزُّبَيْدِيَّ يَقُولُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَسْبُوتُ

أَحَدُكُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَ النَّاسَ بِذَلِكَ (ابن ماجہ)

مذکورہ بالا احادیث، روایات و اباحت کے مقابلہ میں حسب ذیل وجوہ احادیث تحریم کی وجوہ ترجیح | کی بنا پر قابل ترجیح ہیں ① یہ احادیث قوی ہیں قول کو فعل پر ترجیح

ہوا کرتی ہے کیونکہ فعل میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے آپ کی ذات اقدس تو خانہ کعبہ سے بھی افضل ہے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ آپ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں ② ہو سکتا ہے کہ آپ پر عین کعبہ منکشف ہو ایسی صورت میں جہت کا احترام ضروری نہیں رہتا ③ بول قائم کی طرح ممکن ہے یہاں بھی کوئی عذر ہو ④ یہ بھی

امکان ہے کہ آپ منحرفا بیٹھے ہوں ⑤ چونکہ ایسی حالت میں انسان کسی کو بغور نہیں دیکھتا جیسا کہ بیٹھنے کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن عمر کی نظر اتفاقی طور پر اچانک پڑ گئی تھی ⑥ مخرم کو بیٹھنے پر ترجیح

ہوتی ہے ⑥ قانون کلی کو واقعہ جزئیہ پر ترجیح ہوتی ہے ⑦ ہتک حرمت کی بنا پر جب کہ حدیث میں مَنْ  
تَقَلَّ ثُجَاءَ الْقِبْلَةِ حَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَعْلَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ (ابن خزیمہ و ابن حبان) وارد ہوا ہے تو  
استقبال و استدبار قبلہ بالغائط و البول میں بدرجہ اولیٰ یہ علت پائی جاتی ہے اس لئے احادیث نقل  
بھی ان کی مؤید ہیں۔ ان روایات کی روشنی میں قرآن کریم و دیگر کتب دینیہ کا بھی احترام لازم ہے۔  
اس قسم کا کوئی فعل جو احترام کے منافی ہو ان کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ حاصل یہ کہ احادیث تحریم  
ہر طرح قابل ترجیح اور احتمالات سے بالکل خالی ہیں۔ (۲۵/ ذوالقعدہ ۱۳۹۸ھ)

### الدَّرْسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

بَابُ النِّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا: زمانہ جاہلیت میں اہل عرب مردوں کے لئے برہنہ ہونے  
کو عیب شمار نہیں کرتے تھے البتہ عورتوں کے لئے اس کو عیب سمجھتے تھے۔ اسلام نے اگر بے حیائی کی  
اس رسم کو ختم کر کے لوگوں کو آدابِ طہارت سے آگاہ کیا۔ بول قائم بھی چونکہ خلافِ ادب ہے  
اس لئے شرعاً بھی ناپسندیدہ و مکروہ ہے علاوہ ازیں حسبِ ذیل وجوہات بھی اس کی کراہت  
کا باعث ہیں ① اس میں تسر ٹھیک نہیں ہوتا ② رشاش بول کا بھی اندیشہ ہے چنانچہ حیوانا  
بکری کتا وغیرہ کو بھی اس کا احساس ہے ③ ہوا تیز چلنے کی صورت میں اکثر اعضائے جسد کے تلوث کا  
خطرہ ہے ④ انقطاعِ بول کے وقت آخری قطرات کا ساقین وغیرہ پر گرنے کا قوی اندیشہ ہے۔  
باقی اس مقام پر بہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں بظاہر  
تعارض ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث کی سند میں شریک قاضی کو فہم  
ن کا حافظہ خراب تھا۔ امام بخاری اُن سے روایت نہیں کرتے۔ امام مسلم اُن سے روایت تو کرتے ہیں  
مگر دوسروں کے ساتھ۔ اس لئے حضرت حذیفہ کی حدیث کو ترجیح دی جائے گی باقی حضرت عائشہ کی  
حدیث کو بہ نسبت دیگر احادیث کے احسن ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں دونوں حدیثوں  
میں تطبیق کی ایک صورت تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث کو آپ کی عادت مستمرہ کے بحسان پر  
محمول کیا جائے اور حضرت حذیفہ کی حدیث کو واقعہ جزئیہ پر۔ ثانیاً حضرت عائشہ کا رش دگر بلو

زندگی سے متعلق ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ بیرونی واقعہ بیان فرما رہے ہیں جس کا علم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہونا ضروری نہیں۔

حضرت عمر کی حدیث اگرچہ مرفوع ہے لیکن اس میں عبد الکریم ہیں جو ضعیف ہیں اسی بنا پر دوسری حدیث باوجودیکہ موقوف ہے مگر امام ترمذیؒ نے اس کو اصح فرمایا ہے۔ حدیث بریدہ کو ترمذی نے اگرچہ ضعیف کہا ہے مگر ابن حجر نے اس کو بہت صحیح کہا ہے۔ جفائے ظلم کو کہتے ہیں۔ سباطۃ بردن فعالہ وہ چیز جو صاف کرنے سے حاصل ہو جیسے قلام قلم کے تراش کے اجزاء لیکن عرف عام میں سباطہ کوڑی کو کہتے ہیں۔ سباط کی اضافت قوم کی طرف ملکیت اور تخصیص دونوں کے لئے ہو سکتی ہے۔

اس مقام پر چند اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ سباط پر یہ تصرف بلا اذن بظاہر نامناسب ہے۔ جواب یہ ہے کہ سباط چونکہ محلِ قاذورات ہے اور بالعموم ایسے مقامات پر اس قسم کا تصرف عرفاً ماذون فیہ ہوتا ہے اس لئے اذن کی کوئی ضرورت نہ تھی جس طرح عرب میں خود بخود گرے ہوئے پھل عرفاً عادیۃً مباح مانے جاتے تھے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے آپ کو یقین تھا کہ وہ منع نہیں کریں گے اس بنا پر دلالت اذن ثابت ہو جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بول قائماً جب کہ شرعاً ناپسندیدہ امر ہے تو آپ نے اس کو کیوں اختیار فرمایا۔ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں ① آپ کے باطن رکبہ میں زخم تھا جیسا کہ حضرت انسؓ سے بعض روایات میں منقول ہے ② جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ آپ کو وجع صلب تھا جس کے لئے بول قائماً مفید ثابت ہوتا ہے ③ اشتغال باؤرئاس کی وجہ سے جلدی کا وقت تھا اور کوئی مناسب جگہ قریب میں نہیں تھی ④ سباط پر بیٹھنے کی صورت میں تلوث کا خطرہ تھا ⑤ بیان جواز کے لئے تھا اور چونکہ بیان جواز آپ کے اوپر واجب ہے اس لئے آپ کا یہ فعل بھی خدا بالعرفتہ کے قبیل سے ہو گا۔ تیسرا اعتراض یہ کہ آپ کا یہ فعل إِذَا ذَهَبَ الْمَذْهَبُ اَبَعْدَ کے خلاف ہے۔ جواب یہ کہ ابعاد براز کی صورت میں ہوا کرتا تھا نہ کہ بول میں۔ ثانیاً اس کو بھی بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔ ثالثاً اس کا سبب تقاضائے شدید بھی ہو سکتا ہے۔ چوتھا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے بوقت قضائے حاجت تکلم سے منع فرمایا ہے اس جگہ خود آپ سے تکلم کا صدور ہوا۔ جواب یہ کہ تکلم ضرورۃً تھا وَالصَّوْمُ رَاتٌ مُّبْنِيَةُ الْمُحْظُورَاتِ۔ دوسرا جواب یہ کہ نبی کو تادیب پر محمول کیا جائے تیسرا جواب

یہ کہ آپ نے باللسان نہیں بلکہ بالاشارہ بلایا تھا اس لئے تکلم کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ سلم شریف ص ۱۳۲ جلد ۱ میں قَاسَا دَإِیَ فَجِثْتُ فَقَعْتُ عِنْدَ عَفِیْبِہِ الْوُکَیْطِیِّیِّہِ کے الفاظ موجود ہیں جو مراد اشارہ پر دلالت کرتے ہیں۔ چونکہ بعض حضرات محدثین نے ابو داؤد عن حذیفہ کو اور بعض نے ابو داؤد عن المغیرہ کو ترجیح دی ہے۔ بعض نے دونوں کو صحیح کہا ہے اس لئے مُصَنَّف اپنی رائے پیش کرتے ہوئے ابو داؤد عن حذیفہ کو اصح اور انسج قرار دیتے ہیں جس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ ابو داؤد کے دوست شاکر د ابو داؤد عن المغیرہ نقل کرتے ہیں اور تین شاگرد اعمش، منصور، عبیدہ ضعیف ابو داؤد عن حذیفہ پر متفق ہیں اس لئے کثرت رواۃ کے پیش نظر امام ترمذی نے ابو داؤد عن حذیفہ کو ترجیح دی۔ مگر اس جگہ یہ قوی احتمال ہے کہ حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہما کے یہ دونوں واقعے الگ الگ ہوں اور ابو داؤد دونوں کے شاگرد ہوں۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دونوں کی روایتوں میں کافی فرق ہے چنانچہ سلم شریف صفحہ ۱۳۲ جلد ۱ میں حضرت مغیرہ کی روایت میں مسیح علی الخفین کا ذکر نہیں اور حضرت حذیفہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ احناف اور دیگر جمہور فقہاء بھی کو تا دیب پر محمول کرتے ہوئے بول قائم کو بتر قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس میں کسی امر ممنوع مثلاً اہل یورپ کی تقلید وغیرہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

بَابُ فِی الْاِسْتِیْنَارَةِ عِنْدَ الْحَاجَةِ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بے ضرورت کشف عورت سے منع فرمایا ہے حتیٰ کہ جب تنہائی کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا فَاِنَّهُ اَحَقُّ اَنْ یُسْتَحْیٰ مِنْهُ اس بنا پر عند قضاہ الحاجہ بھی الضرورة تنقذ بقدر الضرورة کا لحاظ رکھتے ہوئے جب آپ زمیں کے قریب رہتے تو اس وقت کشف ثوب کیا کرتے تھے۔ وَکَلَا الْحَدِیْثِیْنِ مُرْسَلٌ۔ چونکہ اعمش کی پیدائش ۳۹ھ میں ہوئی اس لئے عبد اللہ بن عمر یا کسی اور صحابی سے ان کا سماع ثابت نہیں مگر چونکہ صحابیت یا تابعیت کے ثبوت کے لئے سماع شرط نہیں بلکہ بحالت ایمان صرف دیکھ لینا ہی کافی ہے اس لئے امام ترمذی ان کی تابعیت کو ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں وَقَدْ نَظَرْنَا لِعَمِشٍ لَمْ یَرِ النَّبِیَّ اَمْسَ بِنِ مَالِکَ کُوْنَا زُطْرَہُ ہوتے ہوئے دیکھا ہے یہ روایت مکہ معظمہ میں واقع ہوئی تھی۔ اب چونکہ حضرت انس سے اعمش کا سماع ثابت نہیں تو اس کی تائید و تقویت کے لئے ہٰکَذَا اُتُوْیَ سے محمد بن ربیعہ کو عبد اللہ کا متابع ہونا بیان فرماتے ہیں۔ اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے۔ کاہلی قوم کاہل کی طرف نسبت

ہے۔ اعمش ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی آنکھوں میں عَمَش (چندھا پن) تھا جو نیک اس لقب سے مشہور ہو گئے اس لئے اس کو غیبت یا اہانت شمار نہیں کیا جائے گا۔ حَمِیلًا۔ حمیل اس نامعلوم النسب بچے کو کہتے ہیں جس کو دار الحرب سے دار الاسلام میں لایا گیا ہو اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس شکل میں ثبوت نسب کے لئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے (۱) عمر کے تفاوت کے اعتبار سے دونوں کا آپس میں باپ بیٹا ہونا ممکن ہو (۲) لڑکا اگر خیر ہو تو خود ورنہ اُس کا مولیٰ اس کی تصدیق کرتا ہو تو اس وقت صرف اقرار سے نسب ثابت ہو جائے گا اور مقررہ مقررہ وارث ہو گا۔ اِذَا مَاتَ الْمُقَرَّ عَلَى إِقْرَارِهِ۔ اس سے کہ اس صورت میں یہ الزام علی نفسہ ہے جس کے لئے حجتہ فاصرہ (اقرار) ہی کافی ہے۔ البتہ اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے یا کوئی شخص اس کو اپنا بھائی کہے تو چونکہ پہلی صورت میں شوہر پر اور دوسری صورت میں اپنے باپ پر تکمیل نسب لازم آتا ہے اس لئے اس وقت ثبوت نسب کے لئے حجتہ متعدیہ (بینہ) کی ضرورت ہوگی صرف اقرار کافی نہ ہو گا اور نہ مقررہ کو مقرر کی میراث دلوائی جائے گی حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ کَمَا فِي مَوْطَأِ إِمَامٍ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ بَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنَّ يُونُسَ أَخَذَ مِنَ الْأَعْلَمِ الْأَمَّةَ وَبَلَ فِي الْعَوْبِ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبَهَذَا نَأْخُذُ۔ باقی یہ اقرار مقرر کے حق میں پھر بھی حجت رہے گا۔ اسی وجہ سے اگر مقرر کا کوئی وارث ذوی الفردض، عصبات نسبہ و سببہ یا ذوی الارحام میں سے نہ ہو تو آخری درجہ میں اس مقررہ کو اس کا وارث بنادیا جائے گا۔ اسی کو فرافض میں مقررہ بالنسب علی الغیر یحییٰ ثُمَّ يَثْبُتُ نَسْبُهُ بِإِقْرَارِهِ کہا جاتا ہے۔ لیکن جو بچہ دار الاسلام میں پیدا ہوا ہو اُس کے ثبوت کے لئے بینہ کی ضرورت نہیں صرف اقرار کافی ہے۔ اب صورت مذکورہ میں اعمش کے باپ کو مسروق نے جو دراشت دلوائی ہے اس میں چند حتمال ہیں ۱۔ اُن کی والدہ کی جانب سے دلوائی جو خود مرد تھیں ۲۔ ثبوت سبب بالشہادۃ کے بعد مقرر علیہ کی ورثت دلوائی یہ دونوں صورتیں احصاف کے مذہب کے موافق ہیں ۳۔ مقررہ بالنسب علی الغیر ہونے کے باوجود مقرر علیہ کی ورثت دلوائی گئی حنفیہ اس کے خلاف ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے جو مسروق کے فتویٰ پر راجع اور مقدم ہے۔ عَمَشُ إِمَامٍ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ کے ہم عصر ہیں عمر میں دس سال چھوٹے ہیں امام ابو حنیفہ تابعی ہیں بعض صحابہ سے روایت بھی کی ہے مسروق بن عبد الرحمن ال جدع اپنے زمانہ کے رہا باب فتویٰ،



حضرت عائشہؓ کے تلامذہ اور کبار تابعین میں سے ہیں ۳۶۳ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے۔ مسروق اُن کو اس لئے کہتے ہیں کہ بچپن میں چرائے گئے تھے۔  
(۲۶ ذوالقعدہ ۱۳۶۵ھ)

## الدَّرْسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْتِغْثَاءِ بِالْيَمِينِ: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی کہ امور شریفہ کے لئے یدِ یمنیٰ کو اور ان کے علاوہ کے لئے یدِ بئیںیٰ کو استعمال فرمایا کرتے تھے چنانچہ حدیث میں وارد ہے عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيُمْنَى يَطْهُو بِهِ وَطَعَامِهِ وَكَانَتْ يَدُ الْيُسْرَى لِحَلَاثِهِ وَمَا كَانَ مِنْ أَدَى (أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ الشُّنن) اسی طرح جنتِ یمن کو جہتِ یسار پر عام فضیلت و برتری حاصل ہے چنانچہ مجازات میں بھی اہل جنت کو اصحابِ الیمین اور اہل نار کو اصحابِ الشمال فرمایا گیا۔ اسی بنیاد پر استنجاء بالیمین سے بھی مانعت کی گئی ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ حدیث ترجمہ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمہ الباب تو کراہیتۃ الاستنجاء بالیمین ہے اور حدیث میں مس ذکر بالیمین سے نہی کی گئی ہے اور یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بے شک دلالتِ مطابقی کے اعتبار سے تو حدیث ترجمہ الباب کے مطابق نہیں لیکن دلالتِ استزائی کے لحاظ سے مطابق ہے کیونکہ جب دستِ راست سے مس ذکر مکروہ اور منکر ہے تو استنجاء بدرجہ اولیٰ مکروہ ہوگا اور مطابقتِ باب کے لئے دلالتِ الترامی بھی کافی ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث کو سنن ابی شریف صفحہ ۲۴ جلد ۱ میں بَابُ لَا يُصَلِّكَ ذِكْرُهُ يَمِينِهِ إِذَا بَانَ کے تحت بایں الفاظ لایا گیا ہے عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا بَانَ أَحَدُكُمْ فَلْيَأْخُذْ بِذِكْرِهِ يَمِينِهِ وَلَا يَسْتَنْجِ بِيَمِينِهِ وَلَا يَسْتَنْشِ فِي الْإِنَاءِ اس کے اندر وَلَا يَسْتَنْجِ بِيَمِينِهِ صراحتہ وارد ہوا ہے درودوں حدیثیں یک ہیں صرف مصطلح و مختصر کا فرق ہے اس بنا پر ممکن ہے مُصَنَّف اس حدیث کو مختصر طریقہ برد کر کے ترجمہ الباب کے ذریعہ مطول حدیث کی طرف جس میں نہی عن الاستنجاء بالیمین صراحتہ مذکور ہے اس پر ذکر، جیسے جس واقعہ سم۔ اس سبب ماخوذ ہے بخواتم کو لفظ کتے کی نجاست کو بوسے میں صے بحر اومت و بکری : جس سبب بھینس کی نجاست کو کہتے ہیں لیکن عرب عام میں صبا استنجاء کے لئے

استعمال ہوتا ہے۔ شدید مجبوری مثلاً بایاں ہاتھ لٹا ہوا ہو یا وقتی طور پر کوئی تکلیف ہو تو ہمیں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بابُ الْإِسْتِجَارَةِ بِالْحِجَازَةِ: حضرت سلمان رضی اللہ عنہ پہلے عیسائی اور فارس کے باشندہ تھے اُن کے اسلام کا واقعہ مشہور ہے۔ فارس کے غزوات میں جبریل ہی تھے فتوحات بھی کیں۔ خذِرَةُ الْفَارِ فَلَمَّا فَتَحَ الْفَارَ فَعَلَ مَدْرُثَ لَمْ يَلِدْ اور بکسر الخاء بیات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ قِيلَ لِسَلْمَانَ: كَفَّارُكَ اعْتَرَضَ كَامُنْشَارٍ يَهْتَاكُمُ هَارِي نَبِيٍّ كَوْنَهُ أُمُورٌ طَبْعِيَّةٌ كِي هَرَجَانْدَارُ كَوْتَعَا صُنَائِ طَبِيعَتِ خُودِ كُورْ هِدَايَتِ حَاصِلِ هُوَ جَاتِي هِي صِيَّ سَانِسَ لِينَا بِهَكُوكِ لَكْنَا وَغَيْرِهِ لِهَذَا اِنْ كِي تَعْلِيمِ بِي فَائِدَهُ اَوْ رِعْبَتِ هِي۔ چوتھ بول و براز بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے اس کی تعلیم بھی لغو اور علم کی خفّت عقل کی دلیل ہے گویا غوز باللہ استہزاء مقصود تھا۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اُن کی اس جہالت سے قطع نظر کرتے ہوئے تَلَقَّى الْمُخَاطَبُ بِغَيْرِ مَاتِي قَبِيْلَةٍ کے طور پر حکیمانہ جواب دیا کہ اَنْخَضُو صِلَى اللّٰهِ عَلَيَّ و سلم نے امورِ طبعیہ کی تعلیم نہیں کی بلکہ ان امورِ طبعیہ کی انجام دہی کے آداب کی تعلیم فرمائی ہے چنانچہ استقبال و استہزاء، استنجاء وغیرہ سب بول و براز کے آداب ہیں جن کی تعلیم اشد ضروری ہے کیونکہ انہی آداب کی بناء پر انسان کو دیگر حیوانات سے امتیاز و برتری حاصل ہے لہذا ان آداب کی تعلیم کو عبث کہنا انتہاء درجہ کی حماقت و جہالت ہے۔ اَوْ اَنْ يَسْتَنْجِيَ اَحَدًا مَا بِاَقْلٍ مِنْ مِلَّتِهِ اَحْجَا بِرٍ۔ جہاں تک نفس استنجاء کا تعلق ہے تو احناف کا مذہب اس میں یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو تو اس استنجاء واجب نہیں نہ بالماراد نہ بالجارہ لیکن اگر مخرج سے متجاوز ہو گئی تو قدر درجہ سے کم کی صورت میں استنجاء مستحب اور قدر درجہ سے زیادہ میں واجب ہے چونکہ استنجاء بالجارہ میں تحفیف نہایت ہوتی ہے نہ کہ ازالہ اس لئے یہ قلیل نجاست کے معفوہ ہونے کی دلیل ہے۔ باقی ثلثت باراحجار کے متعلق امام ابو حنیفہ امام مالک اور بعض شوافع کا مذہب عدم وجوب کا ہے۔ البتہ نقد۔ م ن سب حضرات کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک تثلیث واجب ہے حتیٰ کہ تین سے کم میں انفرادی نام ہونے کی صورت میں بھی شوافع تثلیث ضروری کہتے ہیں اور اگر تثلیث سے نقد نام نہ ہو جو نو مزید کا استعمل ضروری ہے باقی تین سے زائد میں شوافع کے یہاں ایثار کے وجوب و استحباب کے دونوں قول ہیں اور مودی استحباب ہی کے قائل ہیں۔ تثلیث سے مرد شوافع کے نزدیک تثلیث حجتی نہیں ہے بلکہ تثلیث سبب استنجاء ہے

بنار پر اگر حجر و حد کے اطراف ثلاثہ کو تین مرتبہ استعمال کر لیا جائے تو تثلیث متحقق ہو جائے گی۔ تثلیث پر شوافع کی مستدل احادیث ذیل ہیں۔ (۱) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی ہذا الباب۔

(۲) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا نَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ وَلَوْلَا أَعْلَمُكُمْ إِذَا أَتَيْتُمُ الْعَايِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا وَأَمْرٌ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ وَكُلُّهُنَّ عَنِ الرُّوْثِ وَالرِّمَّةِ وَكُلُّهُنَّ أَنْ يَسْتَطِيبَ الرَّجُلُ بِمِثْلِهِ (ابن ماجہ ص ۱۷۱، نسائی ص ۱۷۱، ابوداؤد ص ۱۷۱)

(۳) عَنْ خَزِيمَةَ بِنْتِ ثَابِتٍ قَالَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِسْطِطَابَةِ فَقَالَ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ لَيْسَ فِيهَا رَجِيْعٌ (ابوداؤد ص ۱۷۱، ابن ماجہ ص ۱۷۱) اس سلسلہ میں دلائل احادیث ذیل ہیں۔

۱۔ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْعَايِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ فَلْيَسْتَطِيبْ بِهَا فَإِنَّهَا تَجْزِي عَنْهُ (نسائی ص ۱۷۱، ابوداؤد ص ۱۷۱)

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث جو ترمذی شریف میں آگے باب بَابُ الْإِسْطِطَابَةِ بِالْحَجَرَيْنِ میں مذکور ہے اور بخاری شریف ص ۱۷۱ اور نسائی ص ۱۷۱ میں بھی ہے۔ نہایت قوی حدیث ہے جس سے ان حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکتفا بالبحرین ثابت ہوتا ہے اس پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے طحاوی پر اعتراض کیا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں القاعے روٹ کے بعد آپ نے ابست بتالث ارشاد فرمایا علامہ عینی نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ زیادتی اولاً توازن روئے سند کے محدثین کے نزدیک قابل اعتماد نہیں ہے چنانچہ امام ترمذی کا اس زیادتی کو ذکر نہ کرنا اور اس حدیث کو استنجا بالبحرین کے باب میں ذکر کر کے اکتفا بالبحرین کو ثابت کرنا بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک بھی یہ زیادتی صحیح نہیں۔ علامہ عینی کے نزدیک اس زیادتی کے کمزور ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی سند میں ابواسحاق عن علقمہ ہے اور ابواسحاق کا علقمہ سے سماع ثابت نہیں ہے اس بنا پر اس میں انقطاع پایا جاتا ہے ۳۔ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَكْتَحَلَ فَلْيُؤْمَرْ فَعَلْ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَفَلَ فَخَرَجَ وَمَنْ اسْتَجَمَرَ فَيُؤْمَرْ فَعَلْ فَهَذَا أَحْسَنَ وَمَنْ لَفَلَ فَخَرَجَ (ابوداؤد ص ۱۷۱، ابن ماجہ ص ۱۷۱)

یہی حدیث میں ذہب نہایت نحوی عمدہ سے حنفی استدلال کرتے ہیں کہ استنجا میں اگرچہ محبوب ایثار و تثلیث ہے مگر مقصود کے درجہ میں صرف اجزا اور مفار ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے

۱۳۶۸ھ

ایتار کا استحباب مفہوم ہوتا ہے جس پر مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ کا لفظ صاف طور پر رد کرتا ہے۔ (۲۷) (والفعل)

## الدَّرْسُ الْخَامِسُ عَشَرُ

باقی شوف کا امر بالتثلیث و تصریح علی العدد سے وجوب تثلیث پر اصرار کرنا احادیث کے درمیان خاطر خواہ مزید تعارض پیدا کرنے کے مردف ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ احادیث سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ شارع کا مقصود صرف جزاء و انقار ہے اس لئے امر بالتثلیث کو بجز استحباب پر محمول کرنے کے اور کوئی ایسی صورت نہیں جس سے تطبیق میں الاحادیث ممکن ہو جب کہ خود شوافع بھی بعض جگہ امر بالتثلیث کو عدم وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ امام نووی شرح مسلم صفحہ ۴۲، جلد ۱ میں فرماتے ہیں قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّا الصَّبُّ الَّذِي بِهِ وَعَسَلُهُ ثَلَاثُ مَوَاتٍ أَمَّا امْرَأَتُ النَّسْتِ مَبَالِغَةُ فِي أَمْرِ الْوَلَدِ وَرِيحُهُ وَالْوَجِبُ الْإِزَالَةُ فَإِنْ حَصَلَتْ بِمَرَّةٍ لَخَفْتُهُ لَمْ تَجِبِ الزِّيَادَةُ ظَاهِرٌ فِي كَهْزَاتِ شَوْفِ كِتَابِ الطَّبَاةِ فِي امْرَأَتِ التَّثْلِيثِ مِنْ أُنْفِ شِدَّتِ كَيْ سَاتَهُ وَجُوبُ تَثْلِيثٍ بِرِ اسْتِدْلَالِ كَرْنَا وَرِ كِتَابِ الْحُجَّ فِي أَسَى كُو حَامُوشِي كَيْ سَاتَهُ مَبَالِغُهُ بِرِ كَرِيبَا تَرْجِيحِ مَلَامَرِحِ نَبِيں تَوَاوَرِ كِيَا هِي۔ دوسری بات یہ ہے کہ احادیث میں ثلاثہ اجماع کی تصریح کے باوجود ان حضرات کا حرج واحد سے ثلاث مسحات کو کافی کہنا بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل مقصود ان حضرات کے نزدیک بھی صرف اجزاء و انقار ہے کیونکہ یہ صورت بھی ثلاثہ حجاز کے یقیناً خلاف ہے۔ ملوہ زیں فلیو تو اور بسنتہ اجماع میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عام احکام شرعیہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصود نیاز کا حکم سمجھنا ہی نہ ہے جس کو ضرورت وقت کے لحاظ سے تثلیث کے ضمن میں بیان کر دیا گیا ہے۔ من تخصیص کے بعد واضح ہو جاتا ہے کہ محمد اشباحات کا مذہب ہر لحاظ سے راجح اور احادیث کے عین مطابق ہے۔ سب جیع ہر حد کے پاخانہ کو کہتے ہیں لہذا مرد وغیرہ سب کو شامل ہے۔ رجوع سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ بھی کہا دین کر پھر اترے نہا۔ میں تبدیل ہو جاتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ دنیا کی زندگی فی الواقع دلی ہے۔ دلت اور عظم سے سب کے نزدیک استنبی نا جائز ہے بعض اصحاب ظواہر تخصیص یا بجز کے قائل ہیں حتیٰ کہ سنت و رسم سے بھی استنبی نا جائز کہتے ہیں۔ انہما ہوا تخصیص بالحق کے قائل نہیں ہیں و رَحَلْتُ فِي لَامَرِحِ مَسْجِدِنَا

وَطَهُرًا سَے استہلال کرتے ہیں نیز یہ کہ ممانعت صرف دو چیزوں سے کی گئی ہے اس سے ماسوا کے اندر جب تک کوئی علتِ ممانعت نہ پائی جائے اصلِ ممانعت ہوگی۔ ممانعت کی علتیں حسبِ ذیل ہیں۔ نجس ہونا، ذوقیت ہونا، غذا ہونا خواہ انسانوں کی یا جانوروں کی، ذوقِ شرافت ہونا۔ لہذا جو چیز ان مذکورہ علتوں سے خالی ہو اور جاذب و منفی ہو وہ حجر کے معنی میں داخل ہے اور اس سے استنجاء جائز ہے۔

بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ: جو لوگ وجوبِ تشیث کے قائل نہیں یہ روایت اُن کی دلیل ہے۔ بظاہر مُصنّف بھی عدمِ وجوب ہی کے قائل ہیں۔ روایت سے بظاہر اس جگہ بعداً مراد ہے کیونکہ حقیقۂ روشہ میں اتنا استساک نہیں ہونا۔ مطلق عبد اللہ سے عبد الرحمن مسعود مراد ہوا کرتے ہیں۔

وَمَا قَاتَنِي الَّذِي الْوَا اس کلام کے مطلب میں حسبِ ذیل احتمال ہیں ① عبد الرحمن کہتے ہیں کہ سفیان کی عن ابی اسحاق جو بعض احادیث مجھ سے چھوٹ گئیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھ کو اسرائیل پر مکمل اعتماد تھا کیونکہ اسرائیل کی روایت عن ابی اسحاق بہ نسبت سفیان کے اتم ہو کر تھی تھی اس مطلب کی بنا پر لہذا کو بکسر اللام پڑھا جائے گا اور اگر لَمَّا کو شرطیہ متضمن معنی ظرف پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ سفیان کی حدیث مجھ سے اس وقت چھوٹی جب کہ اسرائیل عن ابی اسحاق پر مجھ کو مکمل اعتماد ہو گیا۔ دونوں صورتوں میں حاصلِ مطلب یہ ہے کہ اسرائیل پر مکمل اعتماد ہونے کی وجہ سے میں نے بعض روایات کو سفیان سے حاصل کرنے کی طرف التفات نہیں کیا ② کسی حدیث کے اضطراب کے فہم میں مجھ کو اتنی تشویش نہیں ہوئی جتنی حدیث سفیان کے اضطراب میں ہوئی مگر اسرائیل کی روایت پر انکال کے بعد یہ تشویش ختم ہو گئی اس صورت میں فاتی سے مراد فاتی فہم حدیث سفیان اور الَّذِي یعنی کَا الَّذِي کے یہ جائے گا

(س) ای لم یذْهَبْ مَعِيَ الاضطراب الناشئ من روايته سفیان الا وقت انکالی علی روایۃ اسرائیل یعنی حدیث سفیان کے اندر مجھ کو جو اضطراب تھا اس کا ازالہ حدیث اسرائیل پر انکال کی وجہ سے ہوا اس صورت میں فاتی بمعنی ذہب ہوگا۔ ملخص من الکوکب (دری) وھذا احادیث فیہ اضطراب خلاصہ یہ ہے کہ ابوا اسحاق کے حسبِ ذیل چھ تلمیذ ہیں۔ اسرائیل، قیس بن ابریح، معمر، زبیر، عمار بن رزین، زکریا بن ابی زائدہ۔ ان میں باہمی اختلاف یہ ہے کہ اسرائیل و قیس تو ابوا اسحاق کا مُستَذابو عبیدہ کو و معمر و عمار حضرت علقمہ کو اور زکریا، عبد الرحمن بن یزید کو اور زبیر، عبد الرحمن بن اسود کو بیان کرتے ہیں اس لئے

ان کا یہ اختلاف موجب اضطراب ہو گیا۔ امام ترمذی کی نظر میں چونکہ اسرائیل اور زہیر کی روایات زیادہ اہمیت رکھتی تھیں اس لئے ان دونوں کے متعلق عبداللہ بن عبد الرحمن دارمی اور امام بخاری سے سوال کیا کہ ان میں کون سی صحیح ہے مگر ان دونوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا البتہ امام بخاری نے چونکہ حدیث زہیر کو اپنی جامع صحیح میں ذکر کیا ہے اس لئے بظاہر ان کے نزدیک زہیر کی حدیث راجح ہوئی مگر مُصَنَّف اسرائیل کی روایت کو وجہ ذیل کی بنا پر ترجیح دیتے ہیں (۱) ابواسحاق کے دیگر تلامذہ اگرچہ حفظ و ضبط میں اسرائیل سے فائق ہیں مگر اسرائیل کی بہ نسبت اثبت و احفظ الحدیث ابی اسحاق ہیں۔ کیونکہ ان کو اوروں سے زیادہ ابواسحاق کی طول صحبت و ملازمت کا شرف حاصل رہا ہے (۲) قیس بن الربیع، اسرائیل کے متابع ہیں (۳) زہیر کا سماع ابواسحاق کے بڑھاپے کے دور کا ہے۔ مگر ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں اور عینی نے عمدۃ القاری میں مُصَنَّف پر رد کیا ہے اسی طرح کُفَّ یَسْمَعُ مِنْ ابْنِ یَعْنی نے رد کیا ہے کہ ان کی عمر سات سال کی تھی جس میں تحملِ روایت ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ حضرات بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کی حدیث منقطع ہے کیونکہ ابوعبیدہ کا اپنے والد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بقول مُصَنَّف سماع ثابت نہیں برخلاف زہیر کی حدیث کے کہ وہ متصل السند ہے کیونکہ امام بخاری محض امکانِ تقاریر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ثبوتِ تقاریر کے نزدیک شرط ہے۔ دوسرے یہ کہ زہیر کو بذاتِ خود اسرائیل پر بہت زیادہ تفوق حاصل ہے۔ لہذا ترجیح بخاری کو ہوگی، واللہ اعلم (۴) زہیر

## الدَّرْسُ السَّادِسُ عَشَرَ

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ : یہ مسئلہ پہلے ضمناً گزر چکا ہے مگر مُصَنَّف اس کو یہاں مستقلاً بھی بیان کرتے ہیں۔ فَإِنَّهُ اس جگہ واحد مذکر کی ضمیر ہے۔ مگر ترمذی صفحہ ۵۸ جلد ۱۱، ۲ اور مسلم صفحہ ۱۸۳ میں فَإِنَّهُمَا تَشْنِيهِ كِي ضَمِيرٌ ہے اور بعض روایات میں فَإِنَّهَا مَوْتٌ كِي ضَمِيرٌ ہے جس کا مرجع عظام ہوگا اور روت کو اس کے تابع کر دیا جائے گا۔ اور واحد مذکر کی صورت میں بنا و بیل ما ذکر امرین مذکورین اس کا مرجع ہوں گے۔ باقی تشنیہ کی صورت بالکل واضح ہے۔ اب اس جگہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ روت جو از قسم نجاست ہے جنات کی غذا کیونکر ہو سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسم صفحہ ۸۳ جلد ۱ کی روایت میں



وضاحت کر دی گئی ہے کہ کل بعوض عصف لد وایکم اس لئے یہ اشکال مرتفع ہو جاتا ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ ترمذی صفحہ ۵۸ جلد ۲ کی روایت میں کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ید یکم اور فرمایا یكون لحمًا ہے اور مسلم صفحہ ۸۲ جلد ۱ کی روایت میں لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ کے الفاظ ہیں اور ان دونوں میں کھلا ہوا تناقض ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں نصیبی اس طرح ہو سکتی ہے کہ مسلم کی روایت کو جنات مومنین پر اور ترمذی کی روایت کو غیر مومنین پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ امام نووی نے شرح مسلم میں یہی تطبیق کی صورت ذکر کی ہے۔ واللہ اعلم۔ باب لا یستنجاء بالماء: بعض حضرات نے ہاتھ میں بدبو آجانے یا پانی کے اذیم غذا ہونے کی بنا پر استنجا بالمار کو پسند نہیں کیا۔ امام مالک کے بعض تلامذہ نے یہاں تک کہا کہ استنجا بالمار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں۔ مگر جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جمع بین المار والنجارہ سب سے افضل ہے اس کے بعد صرف بالمار بھر صرف بالنجارہ۔ جمہور کے پاس اس پر کافی دلائل ہیں۔ چنانچہ امام بخاری نے اپنی جامع صحیح ص ۲ میں استنجا بالمار کا مستقل باب قائم کر کے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو ذکر کیا ہے جو مسلم شریف ص ۱۳۲ میں بھی مذکور ہے اللہ سمیع السّمْعِ بِنَکَکَ یَقُولُ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ یَدْخُلُ الْخَلَاءَ فَاَحْمَلُ اَنَادُ عَلَامٌ نَحْوِ اِدَا مِنْ مَاءٍ وَعِزَّةٌ فِیْسَنَجِی بِالْمَاءِ۔ اور مُصَنَّفَانِ اِلٰی شِیْبِیْنِ میں حضرت علی کا اثر بھی ہے کہ اَنْ مَن كَانَ قَبْلَکُمْ یَبْعُرُونَ بَعْرًا وَاَنْتُمْ تَشْلُطُونَ ثَلَاثًا فَاَنْهَوُا الْحِجَارَةَ الْمَاءَ اِیْ طَرَحَ اَبْلَ قَبْرِ کَا عِلَّ جَسْرِ فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَتَطَهَّرُوْا الْاِیَّہِ نَاذِلٌ ہُوْلَی تَقْبَلُ عَلَاوَدَ اِیْ صَحَاحِ مَہِ اس کے متعلق کثرت روایات ہیں حتیٰ کہ دور صحابہ میں اس کی سنیت پر تقریباً اجماع ہو چکا ہے باقی پانی کے غذا ہونے کا اشکال وَاَنْزَلْنَا مِنْ اَسْمَاءٍ مَّاءً طَهُوْرًا سے دور ہو جاتا ہے۔

باب مَا جَاءَ فِی کَوَافِیَةِ الْبَوْلِ فِی الْمَغْتَسِلِ: لفظ مَسْتَحْتَمٌ ظرف مکان ہے استحمام اس کا مصدر ہے جس کے معنی طلب المار الحمیم ہیں لیکن بعد میں اس کا استعمال مطلق غسل پر ہونے لگا بول فِی الْمَسْتَحْمِ کی حمانعت کی وجہ یہ ہے کہ نہاش کے اڑنے کی صورت میں نجاست کے دوسرے اور توہم کا اندیشہ ہے۔ دوسرے اس خیال کو کہتے ہیں جس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ دوسرا اس بکسر و او مصدر ہے اور بفتح و او شیطان کا نام ہے جیسے مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَاسِ الْاِیَّہِ۔ اصحاب ظواہر کا مذہب ہر غسل میں مطلقاً حمانعت

کا ہے، مگر جمہور تخصیص کرتے ہیں چنانچہ ابن ماجہ ص ۲۱۱ میں اس حدیث کو ذکر کیا گیا ہے اس کے بعد فرماتے ہیں۔ انما هذا في الحفيرة فاما اليوم فمغتسلاتهم الجص والصاروج فاذا بال فارسل عليه الماء لا باس به۔ سنا الله لا بظہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین کو یہ حدیث پہونچی نہیں ورنہ ان کی جانب سے اس قسم کا معارضہ مستبعد ہے۔ سنا الله لا شريك له سے دوسروں پر رمی بالشک مقصود نہیں بلکہ اپنے عقیدہ توحید کا استحضار مقصود ہے۔ قال ابن المبارك۔ عبد الله بن مبارک نے بھی یہاں قیاس کیا ہے۔ معلوم ہوا قیاس کو صرف امام ابو حنیفہ کی خصوصیت کہنا اور اعتراض کرنا بالکل غلط ہے بلکہ ہر مجتہد کو بعض اوقات نص کو محو عن الظاہر کرنا پڑتا ہے۔ یہ تفصیل جواز و عدم جواز میں کتنی جہاں تک احتیاط کا تعلق ہے تو فضل بہر صورت یہی ہے کہ کسی بھی مفصل میں پیشاب نہ کیا جائے۔ (۳۰ رد ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

ثَابِتٌ مَخَافَةٍ فِي السِّوَالِ . سِوَالُكَ تَكْسِيرُ السِّوَالِ مَصْدَرٌ هُوَ مَكْرُفٌ سِوَالُكَ پُرکھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہذا اس صورت میں مضاف محذوف مانا جائے گا۔ یعنی مَخَافَةٍ فِي السِّوَالِ السِّوَالِ مُصْتَفًى کی عادت ہے کہ ہر باب میں مشہور حدیث کو پہلے ذکر کیا کرتے ہیں اس لئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو پہلے لائے کیونکہ معرض استدلال میں عام طور پر یہی حدیث پیش کی جاتی ہے۔ نولا۔ لفظ نولا چونکہ امتناع ثانی لوجود الاول کے لئے آتا ہے اس لئے تقدیر عبارت لَوْ لَا الْمَشَقَّةُ مَوْجُودَةٌ لَا مَرْتَهَمٌ بِالسِّوَالِ ہوگی مگر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں مشقت کا امر بالسوالک سے پہلے ہی مستحق ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مشقت تو بعد الامر بالسوالک وجود میں آتی۔ اس کا حل یہ ہے کہ یہاں لفظ مخافۃ محذوف مانا جائے گا۔ اس بنا پر تقدیر عبارت لَوْ لَا مَخَافَةُ الْمَشَقَّةِ مَوْجُودَةٌ لَا مَرْتَهَمٌ بِالسِّوَالِ ہوگی لہذا اس صورت میں قبل الامر بالسوالک صرف خوف مشقت کا وجود لازم آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ خوف مشقت کی وجہ سے امر بالسوالک کو ترک کر دیا گیا جو بالکل صحیح اور درست ہے فَانْدَفَعَ الشُّكَالُ۔ باقی اس جگہ لا مَرْتَهَمٌ سے امر و جوابی مراد ہے اور جو امر دیگر روایات میں آپ سے منقول ہے وہ مراستجابی ہے اس لئے

کوئی تعارض نہیں۔ عِنْدَ كُلِّ صَلَوةٍ وضو اور صلوٰۃ کے مابین شرط و مشروط کا علاقہ ہے اس لئے یہاں صلوٰۃ کا اطلاق وضو پر از قبیل مجاز ہوگا جس طرح خُذْ ذَا نَزِیْنَتَکُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ الایہ میں علاقہ ظرفیت کی بنا پر مسجد کا صلوٰۃ پر اور وَلَا تَجْمَعُوْا بِصَلَاتِکُمُ الْاَیَّہِ میں کلیت و جزئیت کے علاقہ کی بنا پر صلوٰۃ کا اطلاق قرأت پر مجاز کر دیا گیا ہے۔ باقی یہاں مجاز مراد لینے کی ضرورت یوں پیش آئی کہ اس روایت کے الفاظ میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔ کیونکہ موطا امام مالک ص ۲۳ پر اسی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور بخاری ص ۲۵۹ مسلم ص ۱۲۸ انسائی ص ۳ میں عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور مسند احمد کی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ بِسَوَاکِ کے الفاظ ہیں۔ اس لئے یہ چیز قابل غور ہو جاتی ہے کہ الفاظ مختلفہ یہ سب روایات جب کہ ایک ہی راوی کی ہیں تو ان میں باہمی تطبیق و توفیق ضروری ہے لہذا اس کی یہی شکل ہے کہ صلوٰۃ سے مجازاً وضو مراد لیا جائے جس پر حسب ذیل قرآن اور دلائل موجود ہیں (۱) صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمْ قَالَ لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰی اُمَّتِیْ لَا مَرْتَمُہُمْ بِالسَّوَاکِ مَعَ الْوُضُوْءِ عِنْدَ کُلِّ صَلَوةٍ (نیل الاوطار ص ۱۱) صاف دلالت کرتی ہے کہ عِنْدَ کُلِّ صَلَوةٍ سے عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی مراد ہے (۲) چونکہ مسواک از قبیل طہارت ہے نہ کہ از قبیل عبادت اس لئے اصولی طور پر اس کو عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی ہونا چاہئے (۳) عِنْدَ الصَّلَوةِ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عملی طور پر مسواک کرنا کہیں منقول نہیں حالانکہ اس میں عموم بلوئی ہے جس میں خبر واحد بھی تحت نہیں چہ جائیکہ فقدان نقل کی صورت ہو۔ البتہ صحابہ میں سے صرف زید بن خالد جہنی کا اس پر عمل ہے جو صریح روایات کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں ہو سکتا (۴) اگر عِنْدَ کُلِّ صَلَوةٍ مسواک کی جائے گی تو دانتوں کے میل کچیل کی صفائی متعذر ہو جائے گی باخصوص خروج دم کی صورت میں تجدید وضو کے لئے جانا پڑے گا جو تکبیر اولیٰ کے فوت کو مستلزم ہوگا۔ اس پر شافعی نے کہا کہ ہمارے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں اس لئے اس سے ہمارے ادھر تحت قائم کرنا غلط ہے جہنی نے جواب دیا کہ اگر آپ کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں تو کم از کم دم مسفوح کی نجاست تو آپ کو مسلم ہے جس کی وجہ سے اندرون فم کو نجس اور واجب الطہارۃ مانا پڑے گا اور اس لئے آپ کو مضمضہ کا حکم بھی لگانا ہوگا۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ قلیل نجاست آپ کے نزدیک معفو عنہا نہیں ہے۔

یہ اختلاف اس مسواک میں ہے جو اس وقت سنت مزکدہ ہے اور جس کی فضیلت میں صلوٰۃ

سِوَاكَ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلَوةً بِغَيْرِ سِوَاكَ (الحديث) وارد ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقت علی الامت اس کے امر ایجابی سے گریز فرمایا تو یہ عند الاحناف مع کل وضوء اور عند الشوافع عند کل صلوة ہے ورنہ تو نفس استیاک عند کل صلوة کے استحباب کا احناف انکار نہیں کرتے چنانچہ علامہ شامی نے فتح القدیر سے نقل کیا ہے لکن فی الفتح عن الغزنویة وَیَسْتَجِبُ فِي خَمْسَةِ مَوَاضِعَ إِضْفَادُ السِّنِّ وَتَغْيِيرُ التَّارِيخَةِ وَالْقِيَامُ مِنَ النَّوْمِ وَالْقِيَامُ إِلَى الصَّلَاةِ (رد المحتار ص ۳۱) ہمارے فقہار مسواک کے حسب ذیل آداب بیان فرماتے ہیں۔ دائیں ہاتھ سے اس کی گرفت کی جائے، مسوک نرم ہو، درمیان میں کوئی گٹھ نہ ہو، بعد خنصر اس کی ضخامت ہو، طول میں ایک بالشت ہو، عرض کی جائے لیکن اس میں اگر سوراخوں کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہو تو طولاً بھی ٹھیک ہے، بعد الاستیاک اس کو دھویا جائے، بوقت فقدان کپڑے یا انگلی سے مسواک کر لی جائے، برش میں احتیاط نہیں کیونکہ اس میں خنزیر کے بالوں کا اندیشہ ہے۔ تاہم برش اگر حرام بالوں کا نہ ہو تو ثواب مل جائے گا، کوئلے سے، اگرچہ دانت زیادہ صاف ہوتے ہیں مگر سنت ادا نہ ہوگی۔ پیلو (جس کو ارک کہتے ہیں) کی مسواک سب سے افضل ہے، مسواک کے منافع بھی کتب فقہ میں بہت سے بیان کئے گئے ہیں، (وَحَدَّثْتُ ابْنِ سَلَمَةَ - مُصَنَّفُ فَرَمَاتے ہیں کہ ابوسلمہ کی عن ابی ہریرہ اور عن زید بن خالد دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں۔ چونکہ اہل اصول کی رائے میں ابوہریرہ کی حدیث صحیح لغیرہ ہے جیسا کہ اس کے متعلق عراقی نے کہا ہے) وَالْحَسَنُ الْمَشْهُورُ بِالْعَدَالَةِ وَصَدَقَ رَاوِيهِ إِذَا اتَى لَهُ طَرِقَ أُخْرَى نَحْوَهَا مِنَ الطَّرِيقِ صَحِيحَتُهُ كَمَا لَوْلَا اِشْتِقَاقُهَا مِنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَارْتَقَى الصَّحِيحُ يَحْيَى - اس بنا پر مُصَنَّفُ بھی اس کی صحت کی وجہ لائے، قَدْ رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ بَيَان فرماتے ہیں۔ وَأَمَّا مُحَمَّدٌ سَے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ

سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ يَتْلُو لِي بِطَبِيبٍ وَيَحْدُثُ الْبَصَرَ وَالْحَسَنَ شَفَاءً لِمَا دُونَ لَمُوتٍ وَنَهَ عَنْ شَرْقِ الْمَسِي عَلَى الصَّرْطِ وَنَهَى مَنِ السَّحَابَ الْمُنْبَتَّةَ دَغِيرَةً إِنَّهُ مَطْهُورَةٌ لِلْفَمِ وَنَمْرُصَةٌ لِلرَّيْبِ وَمَفْرَحَةٌ لِلْمُسْتَبْكَةِ وَمَجْلَاءٌ لِلْعَيْنِ وَيُدْهَبُ بِهِ الْحَرُّ وَالْحَفَرُ سِوَى الْإِسْنِ وَنَهَى عَنْهُ وَنَهَى عَنْهُ وَيَقْطَعُ الْحَمَّ وَيَصْغِفُ الصَّلَاةَ وَيُصَيِّرُ طَرِيقَ الْمَرْبِ وَبَرِيذٌ فِي الْعَصَاخَةِ وَنَعْوَى الْمَعْدَةِ وَنَحْوُ الْمَسْرِ وَنَهَى فِي النَّحْبِ وَنَهَى فِي الْفَرْقَةِ وَنَهَى فِي شُرُوقِ الرُّمَسِ وَوَجَّعَ الْإِسْنَانَ وَيَطِيبُ النَّكْهَةَ وَيَسْهَلُ خُرُوجَ الرُّوحِ قَالَ فِي النَّهْرِ وَمَنَافِعُهُ وَصَلَتْ لِي نِيفٌ وَثَلَاثِينَ مَنَفْعَةً أَدْنَاهَا أَمْرُهُ لَا دِي وَنَعْلَاهُ أَنْدَكُ لِمَا يَهْدِي عَنْهُ نَوْتُ - رَرَقَ لَنَّهُ دَلَّ لَنَّهُ دَكْرَمَهُ -

امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ زید بن خالد کی روایت اصح ہے مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بخاری صفحہ ۲۵۹ پر حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو قَالَ ابُو هُرَيْرَةَ یعنی صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا گیا اور زید بن خالد کی حدیث کو بُرُوْی بصیغہ ترمیض لایا گیا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بخاری کے نزدیک حدیث ابو ہریرہ اصح ہے کیونکہ امام بخاری کی اس سلسلہ میں یہ عادت ہے کہ جو حدیث اُن کے نزدیک مجزوم بالصحة ہوتی ہے اس کو بصیغہ جزم ذکر کرتے ہیں ورنہ صیغہ ترمیض لاتے ہیں۔ اور صیغہ ترمیض لانے کی وجہ اس کی سند میں محمد بن اسود کا آنا ہے۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں وانما ذکوة بصیغہ الترمیض لاجل محمد بن اسحاق فانہ لم یحتج بہ (عمدة لقاری ص ۳۶) اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حدیث زید کو زیادتی قصہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جزئی اعتبار سے اصح کہا گیا ہے۔ با محمد بن اسحاق کا ضعف تو متابعت کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے باقی حدیث ابو ہریرہ کو حدیث زید پر کلی اعتبار سے اصحیت حاصل ہے۔ وَحَدَّثْتُ ابْنُ هُرَيْرَةَ اِنَّمَا صَحِيحَةٌ لِأَنَّهُ وَذُرُوْی مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ۔ ترمذی کے ہندی نسخوں میں یہ عبارت اسی طرح ہے اگر ہے۔ ما سبق کی تاکید مقصود ہوگی لیکن مصری نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے وَحَدَّثْتُ ابْنُ هُرَيْرَةَ اَصَحُّ لِأَنَّهُ اس نسخے کی بناء پر امام ترمذی کے نزدیک بھی حدیث ابو ہریرہ اصح قرار پائے گی اور اس کی وجہ یہی اصحیت کلیہ مذکور ہوگی بَابُ رُوْی مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ نفس صحت اور اصحیت دونوں کی دلیل بننے کی سلسلہ جہت رکھتا ہے۔

(یکم ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

بَابُ مَا حَذَّاهُ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ حَتَّى يَغْتَسِلَ  
 اس جگہ امام ترمذی نے تہمت نخصوص علی اللہ علیہ وسلم کے رشاد ہی کو ترجمہ الباب قلم کبہ ہے ترمذی میں اگر وہ الفاظ کچھ مختلف ہیں مگر مسلم شریف صفحہ ۳۶ جلد ۱، اور نسائی ص ۱ کی روایت میں تقریباً سی الفاظ ہیں۔ مَنْ أَمْسَكَ يَدَهُ إِذَا نَبَسَ بِلَا الْفِي اکثری ہے جیسے وَنَبَسَ بِأَيْدِيكُمْ لَتِي فِي خُحُورِكُمْ حسن لَتِي اور ان أَرَدَنَ محضت ہیں فِي خُحُورِكُمْ اور مَحْضَنَ کی قید اکثری ہے اس بنا پر دوں میں بھی سی حکم ہوگا۔ چونکہ بل حجازی کی قفس کی وجہ سے عموماً استنبی بالاحجار کیا کرتے تھے۔ گرم ملک صحرا،

پسینہ آنے کی صورت میں موضع استنجاء پر ہاتھ پہنچنے سے نجاست لگنے کا امکان تھا اس لئے عند الاستیقاظ غسلِ بدین کا حکم دیا گیا چونکہ یہ حکم صرف اشتبہ و نجی سن کی علت کی بنا پر ہے اس لئے عند الجہور غسّ ید صرف مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہے، لیکن امام احمد و داؤد و ظاہری من اللیل کے لفظ سے استدلال کرتے ہوئے قیام من اللیل کے وقت غسّ ید کو مکروہ تحریمی اور قیام من النہار میں مکروہ تنزیہی کہتے ہیں جہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب کہ خود اس کی علت فائتہ لاید سریٰ الی سے اشتبہ و نجی ست قرار دی ہے تو اس علت کے اشتراک کی بنا پر لیل و نہار کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ باقی من لیل کی قید اول تو کنزی و اطلاق ہے ثانیاً مسمد و نسائی وغیرہ کی روایات میں یہ قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً من تو یہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے من اللیل کی قید کو اس درجہ کا معیاری قرار دینا مناسب نہیں کہ اس کی بنا پر لیل و نہار کے حکم میں فراق کیا جائے۔ دوسرا اختلاف اس جگہ یہ ہے کہ قبل الغسل غسّ ید کی صورت میں امام احمد اہرق مار کو مستحب کہتے ہیں اور بعض شوافع اس کو ماہ مشکوک قرار دیتے ہیں مگر عند الجہور پانی پاک رہے گا۔ لَآتِ الْبَقِیْنَ لَا یَبْرُؤُا بِالسَّنَدِ - مَرْتَبَتِیْ اَوْ نَلْنَا لَفْظِ اَوْ یَہَا شُکْ اور ترویج دونوں کے لئے ہو سکتا ہے باقی اس حدیث سے صاحب ہدایہ کا قبل الوضو غسلِ بدین کی سنیت پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے، کیونکہ قبل الوضو اور عند الاستیقاظ دونوں جگہ غسلِ بدین دو الگ الگ سنیتیں ہیں اس لئے بہتر یہ ہے کہ قبل الوضو غسلِ بدین کی سنیت ہر حکایت وضو کی روایات سے استدلال کیا جائے۔

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ - تسمیہ باب تفعیل کا مصدر ہے اس جگہ اس کی خاصیت تخی ذفیل ہے جس کی بنا پر اس کے معنی بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا ہوں گے جیسے هَلْدَ رَمْدَ اِی قَالَ رَبُّدُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ - عند الوضو تسمیہ اصحابِ ظو ہر کے نزدیک فرض ہے اور فقہائے حنفیہ میں سے علامہ ابن سہم بھی اس کے وجوب کے نائل ہیں جس کو ان کے تفردات میں شمار کیا گیا ہے، امام مالک و شافعی، ابو حنیفہ و سہان تو یہی تسمیہ کو سنت کہتے ہیں البتہ امام مالک و شافعی اس حدیث میں ذکر اسم اللہ کو نہ کرنا مطلب (نیت) سے مؤل کرنے ہوئے وضو میں نیت کو فرض قرار دیتے ہیں۔ اصحابِ ظواہر اور علامہ ابن ہمام لا وُضُوءَ لَمْ یَذْکُرَا سَمَ اللّٰهِ عَلَیْہِ (الحدیث) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں رائے نفی جس کے ذریعہ وضو بلا تسمیہ کو باطل معدوم قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ



بغیر تسمیہ کے وضو ہی نہ ہوگا۔ اس لئے تسمیہ فرض ہوا۔ احناف کا استدلال حسب ذیل احادیث ہیں :-

① فقال ابوالجہم اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقية رجل فسلم

عليه فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم

رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَام (مسلم شریف ص ۱۱۰، بخاری شریف ص ۱۲) ② عَنْ الْمُهَاجِرِ بْنِ قَفْضَةَ قَالَ إِنَّهُ

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَبُولُ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يردْ عَلَيْهِ حَتَّى تَوَضَّأَ ثُمَّ اعْتَدَّ

لِيهِ فَقَالَ إِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَذْكَرَ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرَهُ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ (ابوداؤد ص ۱۰۰) ③ حَدَّثَنَا نَافِعُ

بْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَضَى ابْنُ عُمَرَ حَاجَةً وَكَانَ مِنْ حَدِيثِهِ

يَوْمَئِذٍ أَنَّ قَانَ مَرَّ جَلَّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَكَّةٍ مِنَ السَّكِكِ وَقَدْ

خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يردْ عَلَيْهِ حَتَّى إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَاسَّيَ فِي السَّكَّةِ

نَضَرَتْ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ ثُمَّ ضَرَبَ صَرْبَةً أُخْرَى فَمَسَحَ ذِرَائِهِ

ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ وَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْهُ أَنْ أَرَدَ عَلَيْكَ السَّلَامَ إِلَّا أَنِّي لَمْ أَكُنْ عَلَى طَهْرٍ

(ابوداؤد ص ۱۰۰) ان روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب بغیر وضو آپ نے ردِ سلام کو بوجہ اس کے

ذکر الشریعہ میں ہونے کے پسند نہیں فرمایا تو تسمیہ کو جو بدرجہ اولیٰ ذکر ہے آپ نے اس وقت یقیناً ترک

فرمایا ہوگا۔ علامہ ابن ہمام نے ان روایات کا یہ جواب دیا کہ ان احادیث میں اس ذکر کی کراہت بیان

کرنا مقصود ہے جس پر وضو کی صحت موقوف نہیں بر خلاف تسمیہ کے کہ یہ لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ

کے پیش نظر منہم و شرط وضو ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔ جواب یہ ہے کہ روایات مذکورہ اور لَا وَضُوءَ

لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ کے مابین تعارض کی وجہ سے جب کہ وجوبِ تسمیہ خود محل نزاع ہے تو اس صورت میں آپ کا وجوبِ

تسمیہ کو استثناء کے لئے حجت بنانا مصادرہ علی المطلوب ہو جائے گا کیونکہ وجوبِ تسمیہ جو آپ کا مدعی ہے

اسی کو آپ نے استثناء کی دلیل بنا دیا یہی مصادرہ علی المطلوب ہے۔ اس لئے ان روایات سے احناف

کا استدلال بالکل درست ہے۔ باقی علامہ ابن ہمام کا لَا وَضُوءَ الخ سے وجوبِ تسمیہ پر استدلال چند وجوہ

سے محل نظر ہے ① یہ حدیث فی نفسہ ضعیف ہے بلکہ بقول احمد بن حنبل اس مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث

موجود نہیں اگر تسمیہ کر لیا جائے کہ کثرتِ طرق سے اس میں تقویت آگئی ہے تو پھر رسول یہ ہے کہ لائے غی

جنس سے نفی ذات مراد ہے یا نفی کمال کیونکہ جس طرح اس کو نفی ذات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح نفی کمال کے لئے بھی عام طور پر مستعمل ہے چنانچہ قرآن پاک میں اِيْخْفَهُمْ لَا اِيْمَانُ لَهُمْ میں نفی کمال کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے ذِاِنْ تَكْتُمُوْا اِيْمَانُكُمْ سے وجود ایمان ظاہر ہوتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ اِيْمَانُكُمْ لَا اِيْمَانُ لَهُمْ۔ قابِلۃٌ لِلْعِتَادِ اور ان احادیث لَا اِيْمَانُ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهُ۔ لَا صَلَوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ اِلَّا فِي الْمَسْجِدِ میں بھی نفی کمال کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے یہاں بھی اگر نفی کمال مراد لی جائے تو کوئی قباحۃ لازم نہیں آتی (۲) اگر نفی ذات کے لئے تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ حدیث کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہوگی کیونکہ ترمذی صنف کی حدیث اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلَاةِ فَتَوَضَّأْ كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ بِہِ میں اور اسی طرح آیت وضو میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں نیز بایں سے زائد صحابہ سے حکایت وضو کی روایات منقول ہیں مگر ان میں بھی تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں (یہاں جواب میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ عدم ذکر نفی کو مستلزم نہیں کیونکہ سوال یہ ہے کہ بسملہ اگر فرض ہوتی تو حکایت وضو تعلیم وضو، آیت وضو جیسے اہم مقامات میں تسمیہ کا اہمیت اور خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا ضروری تھا لہذا ان مقامات پر تسمیہ کا مذکور نہ ہونا۔ التَّكْوِيْنُ فِي مَوْضِعِ الْبَيَانِ کے پیش نظر استدلال علی الوجوب کو قطعاً مجروح کرتا ہے) (۳) دارقطنی اور بیہقی نے عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اِنَّهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ ذَكَرَ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا يَجْمَعُ بَيْنَهُ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا اِلَّا عُضَاءً وَضَوْئًا (مرقاۃ المفاتیح ص ۳۲) یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر تعدد طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے درجہ میں آگئی ہے۔ اس سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ بغیر تسمیہ کے وضو ہو جائے گا مگر کمال وضو تسمیہ سے پیدا ہوگا (۴) ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث میں نفس وضو ہی کی نفی کی گئی ہے مگر وضو اور طہور میں فرق ہے۔ طہور تو صرف اعضائے وضو کی بذریعہ غسل نظافت کا نام ہے برخلاف وضو کے کہ وہ وضو سے ماخوذ ہے جس کے اندر نظافت کے ساتھ روشنی اور چمک کے معنی بھی ملحوظ ہیں جو آخرت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اپنی اُمت کی شناخت کے لئے خدمت ہوگی کما جَاءَ فِي الْحَدِيثِ اَنْتُمْ الْغُرَّةُ الْمَحْجُوْلُوْنَ مِنْ اَمَارَةِ ضَوْءٍ بِلَا شَبِّهِ وَضُوْءِ الْاَنْدَرِیۃ وصف اور کمال ذکر اللہ اور دیگر آداب و سنن کی رعایت کئے بغیر پیدا نہ ہوگا۔ البتہ نفس طہارت جو ادائے صلوٰۃ کے لئے شرط

ہے بہر کیف وہ حاصل ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ظہور کو مفحاح الصلوٰۃ کہا گیا ہے نہ کہ وضو کو اور اس حدیث میں اور حدیث تجیل میں سی وصف وضارت کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ وضو کو استہمال کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ بغیر تسمیہ کے وضو مفحاح الصلوٰۃ تو بن جائے گا۔ لیکن اس وضارت و حسن کی صفت تسمیہ سے آئے گی۔ واللہ اعلم۔  
(۲ ذی الحجہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُضْمَضَةِ وَالْإِسْتِسْقَاءِ لِحَدِيثِ الْمَاءِ فِي الْمَقْمَرِ مَضْمُومٌ هُوَ  
اِسْتِغْوَالُ الْحِجَارَةِ لِلْإِسْتِغْنَاءِ، اِسْتِجْمَارٌ هُوَ حَسُّ كَيْفِيَّةِ الْغَدْرِ بِمِثْلِ: إِدْخَالِ الْمَاءِ فِي الْأَنْفِ، اِسْتِغْنَاءٌ  
اِسْتِغْنَاءٌ هُوَ اِسْتِغْنَاءٌ مِنَ الْأَنْفِ، اِسْتِغْنَاءٌ هُوَ اِسْتِغْنَاءٌ مِنَ الْمَاءِ، اِسْتِغْنَاءٌ هُوَ اِسْتِغْنَاءٌ مِنَ الْمَاءِ، اِسْتِغْنَاءٌ  
ترجمۃ الباب تو مصنف نے مضمضہ وراستہ اسباق کا نام کیا مگر حدیث میں ان دونوں کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔  
عرف سننار کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس بنا پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں۔ جو یہ ہے کہ چونکہ اخروہ  
اِسْتِغْنَاءٌ مِنَ الْأَنْفِ، اس بات کو مقتضی ہے کہ اس سے پہلے ادخالِ ماء فی الانف ہو اس لئے وضو  
سے پہلے لامحالہ استسقاء کو مقدم مانا جاوے گا۔ لہذا تقدیر عبارت اِدْخَالِ الْمَاءِ فِي الْأَنْفِ اِسْتِغْنَاءٌ  
اس لحاظ سے سننار کی دلالت استسقاء پر دلالت التزامی ہوگی جو مناسبت باب کے سے کافی ہے۔  
باب اس کے بعد بطریق دلالت نفس مضمضہ کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جب نابز بنو کے سو گھنٹے سے استسقاء  
واستسقاء کے ذریعہ ناک کی صفائی کا حکم دیا گیا ہے تو مضمضہ کے ذریعہ منہ کی صفائی کا حکم درجہ دوم  
ہوگا۔ کیونکہ منہ سے بہ نسبت ناک کے زیادہ دگاہوں کا صدور ہوتا ہے۔ لہذا غلبہ سدہ وھد  
نکب الناس فی لب رعی وھو ھھم الاحصاء ائلسدہم۔ خلاصہ یہ کہ مصنف کا منت یہ ہے کہ سدہ  
سے سنت ذل کو بطریق دلالت التزامی بھراں دونوں سے بطریق دلالت نفس مضمضہ کے حکم کو نفی کرنا ہے۔  
اس طرح حدیث سے تینوں چیزوں کا حکم بھی واضح ہو گیا اور حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق بھی ہوگی۔  
باقی دوسرے صفحہ اور قبس میں یہ فرق ہے کہ درلئے صفحہ میں ہر عارف لغت مستطوق سے سکوت حد کا  
حکم بھی سکوت سے جیسے حَدَّ الْقُرْآنِ مَقْمَرٌ اُس سے ہر عارف لغت حرمت ضرب و سب کو بھی بیت سے بحداف

قیاس کے کہ اس میں مسکوت عنہ کا حکم صرف مجتہد ہی سمجھ سکتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ ثابت بدلالة النص قطعی ہو کر رہتا ہے اور ثابت بالقیاس ظنی ہوتا ہے۔

جہاں تک ان میں اختلاف ائمہ کا تعلق ہے تو امام مالک و شافعی جس بھری، ادزاعی اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق غسل اور وضو دونوں میں سنت ہیں البتہ امام احمد استنشاق کو اوکد من المضمضۃ مانتے ہیں۔ باقی امام احمد کی مشہور روایت اور ابن ابی لیلیٰ، اسحاق بن راہویہ وغیرہم ن دونوں کو غسل اور وضو دونوں میں واجب کہتے ہیں۔ داؤد ظاہری ابو ثور وغیرہ دونوں میں استنشاق کو واجب اور مضمضہ کو سنت کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری غسل میں دونوں کو واجب اور وضو میں سنت کہتے ہیں۔ قائلین وجوب کا مستدل یہ ہے کہ بایں سے زیادہ صحیح ہونے حکایت وضو کی روایات کیں مگر سب نے مضمضہ و استنشاق کو ذکر کیا ظاہر ہے کہ تنی سنت کے ساتھ مواظبت اور پھر صغیر امر کا ورد دان کے وجوب کی دلیل ہے۔ امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ ان کا وجوب محل نظر ہے کیونکہ اولاً تو آیت وضو میں ان کا حکم نہیں دیا گیا۔ ثانیاً باطن فلم وائف داخل جسد میں اور داخل جسد کی تطہیر کا شریعت نے کسی کو مکلف نہیں بنایا اس لئے حدیث اکبر و اصغر دونوں میں امر کو استحباب ہی محمول کیا جائے گا۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ احادیث میں مضمضہ کی بہ نسبت استنشاق کی زیادہ تاکید وارد ہوئی ہے چنانچہ حدیث میں ہے اِذَا السَّبْقُ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَوَضَّ فَلْيَسْتَنْشِقْ مَا فَاَتِ الشَّيْطَانُ يَنْبِيتُ عَلَى خَيْنُومِهِ (بخاری ص ۱۱۸) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شیطان اثرات کا زیادہ تر نفوذ ناک کے راستہ ہوتا ہے جس کی بناء پر اس سنت کا حکم دیا گیا۔ اس لئے استنثار فرض ہوگا برخلاف مضمضہ کے کہ اس کے متعلق اس قسم کی تاکید کہیں نہیں آئی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فلم وائف کو شراً عادیاً جس من کل الوجوه نہ داخل جسد قرار دیا جائے گا ہے نہ داخل جسد کیونکہ بعض حکام مثلاً مضمضہ و استنشاق کا مفسر صوم نہ ہونا فلم وائف کو خارج جسد ہونا بناتے ہیں۔ ادھر تعاب دہن کے نکل جانے سے روزہ کا نہ ٹوٹنا داخل جسد ہونے کی دلیل ہے مگر طہارت کے اندر ایسی کوئی فیصلہ کن نص موجود نہیں جس سے ان کے داخل و خارج ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ کیا جاسکے۔ اب اگر وضو میں ان کو فرض کہا جائے تو دلیل ظنی سے زیادتی علی کتاب لازم

آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ وضو میں غسل وجہ کا حکم دیا گیا ہے چونکہ وجہ کے معنی میں مواجہۃ ماخوذ ہے اور داخل لم والنف کا مواجہۃ میں کوئی دخل نہیں اس بنا پر وضو میں اُن کو باطن جسد کا حکم دیتے ہوئے سنت قرار دیا گیا اور حدیث اکبر میں چونکہ اِطَهَرُوْا یعنی مباغہ فی الطہارۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حدیث میں آتا ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ فَأَغْسِلُوا الشَّعْرَ وَانْقُوا الْبَشْرَةَ (ترمذی ص ۱۸) اس حدیث میں تمام بالوں کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور نہ کہ میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے مذکورہ وجوہات کی بنا پر غسل میں ان کو خارج جسد کا حکم دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس لئے حدیث اکبر میں امام ابو حنیفہؒ ان کو واجب قرار دیتے ہیں۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَنَةِ وَالْإِسْتِثْقَاءِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ :** پہلے باب میں مضمّن نے مضمّنہ اور استنثاق کا حکم بیان کیا تھا۔ اب اس باب میں اُن کی کیفیت بیان کرتے ہیں جس کی حسب ذیل پانچ صورتیں ہیں۔ بغرفۃ واحدۃ۔ اس میں فصل دو وصل دونوں ہو سکتے ہیں۔ (۱) فصل یہ ہے کہ تین مرتبہ مضمّنہ کر چکنے کے بعد پھر تین مرتبہ استنثاق کیا جائے (۲) وصل یہ ہے کہ ہر مضمّنہ کے ساتھ ایک استنثاق بھی ملا لیا جائے (۳) بغرفتین اس کے اندر فصل ہی کیا جائے گا یعنی ایک غرفہ سے پہلے تین مرتبہ مضمّنہ پھر دوسرے غرفہ سے تین مرتبہ استنثاق کیا جائے (۴) بثلاث غرفات اس کے اندر وصل ہی کیا جائے گا (۵) بست غرفات۔ اس میں فصل ہی کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا کیفیات میں بالاتفاق ہر ایک سے سنت ادا ہو جائے گی البتہ راجح صورت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فصل بست غرفات کو افضل فرماتے ہیں اور یہی امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول قدیم ہے۔ دوسرا قول امام شافعیؒ کا وصل بغرفۃ واحدۃ اور تیسرا قول وصل بثلاث غرفات کا ہے اسی کو امام نوویؒ نے ترجیح دی ہے۔ غرفۃ واحدۃ اور ثلاث غرفات کی روایات بخاری و مسلم و دیگر کتب صحاح میں مذکور ہیں جن سے شوافع استدلال کرتے ہیں۔ غرفۃ واحدۃ ولی روایات کے متعلق احناف یہ کہتے ہیں کہ اصل روایت اس کی مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ ہے جس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ یہ نے مضمّنہ و استنثاق ہر غسل وجہ کی طرح کفین کو ستمل نہیں کیا بلکہ صرف کف و حد پر اقتصار فرمایا۔ باقی غرفۃ و حد اور ماء واحد کے لحاظ جو بعض روایات میں آتے ہیں ان کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی

راوی نے اپنی فہم کے مطابق کفِ واحد کو غرضِ واحدہ سے تعبیر کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ کفِ واحد سے یدِ یمنی مراد ہے اور مقصد اس سے ایک شبہ کا ازالہ ہے وہ یہ کہ مضمضہ کا امور شریفہ میں سے ہونے کی وجہ سے یدِ یمنی سے اور استنثار کا اور غیر شریفہ میں سے ہونے کی وجہ سے یدِ یسری سے ہونا تو واضح ہے، مگر استنشق چونکہ درمیانی چیز ہے اس لئے اس کو استنثار کے تابع کرتے ہوئے یسری سے کیا جائے یا مضمضہ کے تابع کر کے یمنی سے کیا جائے تو راوی نے اس شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے کہا کہ مضمضہ و استنشق دونوں کو آپ نے کفِ واحد یعنی یمنی سے اور استنثار کو یسری سے کیا۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو وضو مرتبہ پر محمول کیا جائے۔ چوتھا احتمال یہ کہ بیان جواز ہے۔ باقی مضمض و استنشق و استنثار من ثلاث غرفات میں بھی تنازعِ فعلان کا احتمال ہے یعنی مضمض من ثلاث غرفات و استنشق من ثلاث غرفات، اس صورت میں مجموعہ ست غرفات ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے دلائل حسب ذیل ہیں: (۱) نسائی ص ۱۱، اور ص ۱۲ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا (۲) ترمذی ص ۱۱۱ قَالَ رَأَيْتُ عَبِيًّا تَوَضَّأَ فَمَضْمَضَ كَفَّيْهِ حَتَّى انْقَاهُمَا ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ہر مرتبہ مار جبید ہوتا تھا (۳) ابوداؤد ص ۱۹۱ بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمَضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ میں ہے فَرَأَيْتُهُ يَفْضِلُ بَيْنَ الْمَضْمَضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ یہی حدیث علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر ص ۱۲ طبرانی کے مفصل طور پر نقل کی ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا يَأْخُذُ بِكُلِّ وَاحِدَةٍ مَاءً كَحَدِّ يَدٍ اس روایت میں تو ہر مرتبہ مار جبید لینے کی صاف تصریح ہے (عدا وہ ازیں ابوداؤد ص ۱۲۲ پر ہے عَنْ لَقِيْطِ بْنِ صَبْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْغَيْرِ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا۔ نسائی ص ۱۱۱ پر ہے أَسْبَغِ الْوُضُوءَ وَتَالِغٌ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا۔ ان روایات میں مبالغہ فی الاستنشق کی انتہائی تاکید کی گئی ہے اور نسائی کی روایت کے پیش نظر استنشق فی الغسل کی تخصیص کا احتمال بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں اسبغ الوضوء اس کا قرینہ ہے کہ استنشق فی الوضوء مراد ہے اب ظاہر ہے کہ ست غرفات سے کم میں مبالغہ فی استنشق فوت ہو جاتا ہے خصوصاً غرضِ واحدہ کی صورت میں تو بقول ابن قیم غس مضمضہ و استنشق کبھی تدریجاً تدریجاً



عادتہ محال ہے (چہ جائیکہ مبالغہ فی الاستنشااق کیا جاسکے) بہر حال ان دلائل کی بنا پرست غرفات ہی کو ترجیح دینا ضروری ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ باب فی تخلیل الذیخۃ: لہیہ دراصل چہرہ کی اس ہڈی کو کہتے ہیں جس پر بال اُگتے ہیں پھر مجازاً تسمیۃ المحال باکم المحل کے قبیل سے ڈاڑھی کو کہنے لگے۔ تخلیل کے معنی ایصال الماء فی خلال الشعر ہیں۔ چونکہ قرآن عزیز میں صرف غسل وجہ کا ذکر کیا گیا ہے تخلیل لہیہ کا کوئی ذکر نہیں اسی بنا پر حسان بن بلال نے تخلیل لہیہ پر اعتراض کیا جس کے جواب میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل سے اس کے استحباب و سنیت کو ثابت کیا۔

تخلیل لہیہ میں اختلاف مذاہب کا حاصل یہ ہے کہ لہیہ کثہ ہوگی (یعنی اس قدر گھنی ہو کہ بالوں کے نیچے رخسار کی کھاں بالکل نظر نہ آئے) یا غیر کثہ ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یا منسترسل ہوگی یعنی بال ٹھوڑی سے نیچے نکلے ہوئے ہوں، یا غیر منسترسل اب احناف کی تخلیل لہیہ میں حسب ذیل روایات ہیں۔ مسح الکمل، مسح الأربع، مسح الثلاث، مسح ما یلا فی البشرة۔ غسل لربع، غسل الثلاث، عدم الغسل، عدم المسح، غسل الکمل۔ ان روایات میں سے

آخری روایت یعنی غسل جمیع اللہیہ مفتی ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ کثہ اور غیر منسترسل ہو کیونکہ غیر کثہ میں منسترسل غسل واجب ہے اور منسترسل کا نہ غسل واجب ہے نہ مسح یہ تو احناف کی روایات تھیں۔ باقی امام شافعی صاحب کے نزدیک تخلیل سنت ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر تخلیل بھول گیا تو کوئی حرج نہیں نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں۔، سحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ اگر سہواً ایامت ولا ترک تخلیل کیا تو نماز جائز ہے ورنہ واجب الاغادہ ہے۔ امام مالک کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ جواز تخلیل، استحباب تخلیل۔ غیر کثہ میں وجوب ایصال الماء کثہ میں عدم وجوب۔ یہ تفصیل اس بنا پر ہے کہ کثہ میں وجہ اور تواجہ ڈاڑھی کے اوپر کے حصہ سے متعلق ہوگا اور غیر کثہ میں تواجہ کا تعلق صرف جہرہ کی جلد سے ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر صحیح یہی ہے کہ تخلیل واجب نہیں تھی محض استنباباً کیا کرتے تھے کیونکہ کتب حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حکایت و صوکی روایات باوجودیکہ بڑی کثیر تعداد میں منقول ہیں مگر تخلیل لہیہ کا ذکر صرف چند روایات میں ملتا ہے وہ بھی اپنی قوت سند کے لحاظ سے کچھ اونچے معیار کی نہیں ہیں۔ و لہذا علم۔

## الدَّرْسُ الْعِشْرُونَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ النَّاسِ أَنَّهُ يُبْدَأُ بِمُقَدِّمِ النَّاسِ إِلَى مُؤَخَّرِهِ : یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ نے ترجمۃ الباب میں تو مسح راس کی ابتداء مقدم راس سے کرنے کو فرمایا مگر حدیث میں اس کے برعکس فَأَقْبَلَ بِرِجْلَيْهِ وَأَذْبَرَ كُفَّيْهِ لَمْ يَمْسَحْ رَأْسَهُ کہ نیچے کی طرف سے ہاتھ آگے کو لائے اور اڈبڑ کے معنی یہ ہیں کہ آگے کی طرف سے ہاتھ نیچے کی طرف لے جائے اس لئے فَأَقْبَلَ کی تقدیم مؤخر راس سے ابتداء کو مقتضی ہے اور یہ یقیناً ترجمۃ الباب کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ لغت کا قاعدہ اور اہل لسان کا محاورہ یہی ہے کہ اقبال و ادبار دونوں کو جب ایک کلام میں ذکر کریں گے تو اقبال کو بوجہ اشرف ہونے کے مقدم کریں گے اگرچہ ترتیب وقوعی کے اعتبار سے ادبار ہی مقدم کیوں نہ ہو جس طرح ضیاء رضی اللہ عنہا کا شعر ہے مکر مفرد مقبل مدبر معاً کجلود صخر حطه السيل من عل راوی نے بھی بظاہر اسی نکتہ پر تنبیہ کرنے کی غرض سے یہ تشریح کی کہ بَدَأَ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ ثُمَّ دَهَبَ بِجَهْدِهِ إِلَى تَفَاهِ ثُمَّ رَدَّ هُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ نَاكِسًا كَيْسِي كَوْنًا قَبْلَ كَيْسِي سے تقدیم عملی کا دھوکہ نہ ہو جائے واللہ اعلم۔

مسح راس کی مقدار واجب کی بحث | مسح راس میں پہلی بحث اس کی مقدار واجب میں ہے۔

امام مالک، امام احمد رحمہما اللہ استیعاب یعنی پورے سر کے مسح کے قائل ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنی مقدار پر اسم مسح کا اطلاق ہو سکے جس کی کم از کم مقدار تین بال یا ایک بال ہے وہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی ایک روایت میں تین انگلیوں کی مقدار ہے لیکن مشہور مذہب ربع راس ہی کا ہے۔ امام مالک و احمد رحمہما اللہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ بالاستیعاب سر کا مسح ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت چونکہ مطلق ہے جس میں کسی قسم کی تشریح و تاویل کی گنجائش نہیں اس لئے اَذْفَى مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْمَسْحِ دَلِيلٌ عَلَى ثَلَاثِ شَعْرَاتٍ مقدار واجب قرار دی جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ مطلق نہیں بلکہ فی الحقیقت مقدار مسح کے اندر

محل ہے۔ اس لئے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو مسلم شریف ص ۱۳۲ جلد ۱ پر ہے کہ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ اس کو احناف نے آیت مجملہ کی تفسیر قرار دیتے ہوئے ربع راس کی مقدار کو فرض مانا مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ربع راس کی مقدار کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں یہ قاعدہ بیان کر چکے ہیں کہ جب حرف باء الہ مسح پر داخل ہو تو استیعاب مسح مراد ہوتا ہے جیسے مَسَحْتُ الْخَائِطَ بِيَدِي اور جب باء محل مسح پر داخل ہو تو بعض مسح مراد ہوتا ہے جیسے مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْخَائِطِ۔ یہاں بھی چونکہ ناصیہ پر جو محل مسح ہے باء داخل ہو رہی ہے اس لئے مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق بعض ناصیہ ہی مراد ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ چنانچہ مسلم شریف کے اسی ص ۱۳۲ پر ہے عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَمُقَدَّمَ رَأْسِهِ اور ابوداؤد شریف ص ۱۳۲ پر مَسَحَ نَاصِيَتَهُ أَوْ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَعَلَى نَاصِيَتِهِ ہے اسی طرح ابوداؤد ص ۱۳۱ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اس میں فَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِهِ بے نیز بہی میں بھی وَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِهِ کے الفاظ ہیں اب ظاہر ہے کہ مقدم راسہ اور مسح ناصیہ مقدار مسح میں بالکل صریح اور واضح ہیں اس لئے باء کو یا تحسین کلام پر محمول کریں گے یا دوسری روایات کے پیش نظر علی کے معنی میں لیا جائے گا۔ علاوہ ازیں ایک بات یہ ہے کہ اہل لغت کے نزدیک باء کے اندر بعض کے معنی مستقل طور پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ انصافی نے ضمن میں ہوا کرتے ہیں تو اب وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ کے اندر تو بعض کے معنی کی اس لئے گنجائش ہے کہ یہ عموماً باء ربع راس ہوتا ہے اس لئے انصاف بقدر ربع راس ہی ہوگا جو کل راس کا بعض ہے اس بنا پر انصاف کے ضمن میں بعض کا تحقق ہو جائے گا۔ برخلاف مسح ناصیہ کے کہ یہاں ناصیہ چونکہ مقدار میں باہم مساوی ہیں اس لئے انصاف الیہ بلکہ الناصیہ ہوگا۔ لہذا مسح ناصیہ میں بعض کے معنی کا تحقق ناممکن ہوگا۔ واللہ اعلم۔

باقی مقدار مسح کا یہ اختلاف ایک حکمت غامضہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ امام مالک و امام احمد رحمہما اللہ سر کی شکل سطح مانتے ہیں اور ہاتھ بھی چونکہ سطح ہے اس لئے سطح حقیقی کی سطح حقیقی سے مماستہ بالاستیعاب ہوگی۔ اس لئے یہ دونوں حضرات کل راس کے مسح کو فرض قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ سر کی شکل طبعی کرہ مانتے ہیں اور کرہ حقیقی کی سطح حقیقی سے جب مماستہ ہوگی تو بقدر نقطہ ہوگی جب کہ شرح عقائد میں اثبات جزء لَا يَتَجَزَّئِي کے سلسلہ میں بیان کیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ چونکہ سر کی شکل طبعی مدور

مانتے ہیں اس لئے یہی مماسۃ بقدر ربع راس ہوگی کیونکہ یہ مقدار میں ربع راس ہے اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ربع راس کے مسح کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم۔ باب مَا جَاءَ أَنَّ يَبْدَأُ بِمَوْخِرِ الرَّأْسِ۔ اس باب میں ربع بنت معوذکی روایت میں مسح راس کی ابتداء کو مؤخر راس سے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ وکیع بن جراح اسی کے قائل ہیں۔ احناف اس کو بیان جواز پر محمول کرتے ہیں۔ باب مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً: امام ترمذی رحمۃ اللہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ کا قول وحدت فی المسح کا نقل کیا ہے مگر مشہور مذہب جو امام نووی وغیرہ نے نقل کیا وہ تثلیث کی مسنونیت کا ہے۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ امام ترمذی نے قول قدیم کو اختیار کیا اور امام نووی نے قول جدید کو رد تو پھر امام نووی کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ اس بنا پر حضرات شوافع کے دلائل حسب ذیل ہیں (۱) امام ترمذی نے باب مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے کہ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا اس میں چونکہ مسح کا کوئی استثناء نہیں ہے اس لئے بشمول مسح راس تمام اعضاء میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تثلیث کی (۲) ابوداؤد شریف صلیا پر ہے وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ ثَلَاثًا يَتْلِيهِ تَتْلِيَةً مَسْنُونَةً پر صراحۃ دلالت کرتی ہے۔ احناف کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حکایت وضو کی بکثرت روایات منقول ہیں مگر عام طور پر ہر ایک کے سب روایات میں یا تو عدد ہی ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا ہے تو مرۃً واحدة کہا ہے چنانچہ ابوداؤد میں ہے قَالَ أَبُو دَاوُدَ أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصِّحَاحُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ مَرَّةً فَإِنَّهُمْ ذَكَرُوا الْوُضُوءَ ثَلَاثًا وَقَالُوا فِيهَا وَمَسَحَ رَأْسَهُ ذَكَرُوا مَرَّةً وَاحِدَةً ذَكَرُوا فِي غَيْرِهِ اس لئے ثلاثاً والی حدیث میں ان کثیر روایات کے پیش نظر مسح کا استثناء کیا جائے گا اور مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثَلَاثًا کو یا بیان جواز پر محمول کیا جائے گا یا شاذ کہا جائے گا۔ واللہ اعلم (۳) رد المحتار ج ۲ ص ۲۶۸

## الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْعِشْرُونَ

باب مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا: امام شافعی رحمۃ اللہ عبد اللہ ابن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے مسح راس کے لئے مکرر جدید کو ضروری

فرار دیتے ہیں۔ غسل الیدین کی بقیہ تری سے اُن کے نزدیک مسح راس جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ ماہ جدید اور بقیہ تری دونوں سے مسح راس کو جائز کہتے ہیں۔ احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو اس حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں کہ جس سے ماہ جدید کے وجوب کو ثابت کیا جاسکے حد سے حد جواز ثابت ہوتا ہے جس کا ہم کو بھی انکار نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اسی حدیث کو ابن لہیعہ نے حبان سے روایت کیا ہے جس کے الفاظ ہیں بسا غیر فضل ید یہ، غیر باء موحدة کے ساتھ فعل ماضی ہے بمعنی بقی اب اگر فضل ید یہ کو ماصولہ سے بدل قرار دے کر مجرد پڑھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل الیدین کے بعد باقی ماندہ تری یعنی فضل یدین سے مسح کیا۔ اور اگر فضل یدین کو فاعل قرار دیا جائے تو یہ مطلب ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تری سے مسح کیا جس کو فضل یدین نے ہاتھوں میں چھوڑا تھا تیسری صورت یہ ہے کہ فضل کو منصوب بنزع الخافض پڑھا جائے اس صورت میں تقدیر عبارت بما غیر من فضل ید یہ ہوگی۔ جس کے معنی یہ ہوں گے کہ فضل یدین کی بقیہ تری سے آپؐ نے مسح کیا۔ تینوں صورتوں میں ابن لہیعہ کی روایت چونکہ شوافع کے خلاف ہے اور احناف کی مستدل ہے اس لئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ حارث کی روایت کو راجح اور ابن لہیعہ کی روایت کو مرجوح قرار دے رہے ہیں مگر احناف کا دار و مدار صرف ابن لہیعہ کی روایت پر نہیں بلکہ ربیع کی روایت پر ہے جو مسند احمد اور ابوداؤد شریف میں ہے عن الربیع ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح براسہ من فضل ماء کان فی یدہ یہ احناف کا مستدل ہے۔ اب احناف کا کہنا ہے کہ امام ترمذی کی اس ترجیح کو مان بھی لیا جائے جیسا کہ بعض حضرات اس میں تصحیف کے قائل بھی ہیں یعنی اصل میں بماء غیر فضل ید یہ تھا کسی راوی نے اس میں غلطی سے بماء غیر فضل ید یہ روایت کر دیا۔ تب بھی عبد اللہ بن زید کی روایت جو شوافع کا مستدل ہے ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے ماہ جدید کا صرف جواز اور سنت ہونا معلوم ہوتا ہے اور سنت کے ہم بھی قائل ہیں مگر ہمارا مستدل یعنی ربیع کی روایت شوافع کے یقیناً خلاف ہے جس کے جواب کے حضرات شوافع ذمہ دار ہیں۔ اس لئے کہ اس میں کسی قسم کی تصحیف کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔

باب مسح الاذنین ظاہرہما و باطنہما: ابن شہاب زہری چہرہ کے ساتھ غسل اذنین

کے قائل ہیں اور شعبی وغیرہ غسل وجہ کے ساتھ باطن اذنین کے غسل اور مسح راس کے ساتھ ظاہر اذنین کے

مسح کے قائل ہیں۔ اسحاق ابن راہویہ چہرہ کے ساتھ باطن اُذنین اور سر کے ساتھ ظاہر اُذنین کے مسح کے قائل ہیں۔ حافظ ابن حجر خروج من الخلاف کے نظریہ کے تحت غسل وجہ کے ساتھ غسل اور مسح راس کے ساتھ مسح کے قائل ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ باب قائم کر کے مسح اُذنین کو ثابت کیا کیفیت مسح یہ ہے کہ باطن اُذنین کا سبابتین سے اور ظاہر اُذنین کا ایہامین سے مسح کیا جائے جیسا کہ نسائی شریف ص ۳۵۱ ابن ماجہ شریف ص ۳۵۲ پر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح اذنیہ داخلہما بالیسا ببتین وخالف ابراہیم علیہ السلام اذنیہ فمسح ظاہرہما وباطنہما۔ باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اُذنین ما جدید سے کیا جائے گا امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک ما جدید کی ضرورت نہیں۔ اگلے باب کی حدیث امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مستدل ہے۔ باب ملجاء اذ الذین من الرأس: حضرات شوافع کا استدلال یہ ہے کہ اُذنین بھی مثل دیگر اعضاء کے ایک مستقل عضو ہیں اس لئے جس طرح دیگر اعضاء میں تثلیث اور ما جدید کا حکم ہے اسی طرح اُذنین کے لئے ما جدید لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث الاذنان من الرأس سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں من تبعیضہ ہے اور حکم تشریف ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مسح کے حکم میں کان سر کا جز ہیں اس لئے مسح راس ہی کی بلل سے کان کا مسح جائز ہے۔ اس پر امام ترمذی رحمہ اللہ نے ایک اعتراض تو یہ کیا کہ بقول حماد بن زید اس حدیث میں یہ شبہ ہے کہ یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یا ابو امامہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اس بنا پر اس کا مرفوع ہونا مشکوک ہو گیا۔ احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث ابن ماجہ ص ۳۵۲ پر عبد اللہ بن زید، ابو امامہ، ابو ہریرہ سے اسی طرح مزید پانچ اور صحابہ عبد اللہ بن عباس، ابو موسیٰ اشعری، انس، ابن عمر، عائشہ رضی اللہ عنہم یعنی ائمہ صحابہ سے حافظ زبلی نے شرح کنز میں اس کو ردایت کیا ہے۔ ان میں سے اگرچہ بعض طرق کچھ کمزور بھی ہیں مگر دوسرے طرق سے جبر نقصان ہو جاتا ہے خصوصاً عبد اللہ بن زید اور ابو امامہ کی حدیثیں تو بہت قوی ہیں ان احادیث میں الاذنان من الرأس کو قطعی طور پر قول رسول ہی قرار دیا گیا ہے قول صحابی ہونے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے حماد بن زید کا قول لا ادری امام ترمذی رحمہ اللہ اور شوافع کے لئے کچھ مفید ہے اور نہ اس سے رفع حدیث میں کوئی شبہ پیدا ہو سکتا ہے خصوصاً جب کہ



صلا ید رک بالفیاس میں قول صحابی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں بیان خلقت مقصود نہیں بلکہ یہ ایک حکم شرعی کا بیان ہے جو غیر قیاس امر ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث کی اسناد ٹھیک نہیں ہے مگر ایسے مقام پر صرف ایسے اسناد کا بدل لکنا ٹھیک نہ دینا کافی نہیں تھا باقاعدہ سند کی کمزوری کی تفصیل بیان کی جاتی مگر کیا کیا جائے ان حضرات نے تو اپنے اعتراضات کی توجیہات کا کام بھی احناف کے سیر ذکر رکھا ہے لیکن بہر حال جواب سمجھنے کے لئے اعتراض کی توضیح بھی ضروری ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد بالکل صحیح ہے تمام راوی صحیحین کے ہیں بجز شہر بن حوشب کے کہ یہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں مگر محدثین کی ایک بہت بڑی اکثریت نے ان کی توثیق کی ہے امام بخاری نے ان سے تعلیقاً اور امام مسلم وغیرہ نے مسنداً ابھی ان سے روایات کی ہیں۔ چنانچہ امام نووی صلی اللہ علیہ وسلم میں فرماتے ہیں ان شہر بن حوشب متروک کمال دقتہ کثیرون من کسار ائمة السلف آگے چل کر فرمایا وقال الترمذی وال محمد یعنی البخاری شہر حسن الحدیث وقوی امرہ وقال اسکلم فیہ ابن عسکون قمر وی عن ہلال بن ابی زینب عن شہر نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر فرماتے ہیں عن احمد بن حنبل قال باس حدیث عبد الرحیم بن برہام عن شہر بن حوشب اس سے معلوم ہوا کہ شہر بن حوشب امام بخاری و ترمذی رحمہما اللہ دونوں کے نزدیک ثقہ ہیں حتیٰ کہ ترمذی صلی اللہ علیہ وسلم پر سبۃ اللہ حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مناقب میں عن شہر بن حوشب عن ام سلمہ، خود امام ترمذی رحمۃ اللہ اس حدیث کی تصحیح و تحمیل فرما رہے ہیں اس تحقیق کے بعد یہ بات محقق ہو گئی کہ شہر بن حوشب کی وجہ سے اس حدیث کو مجروح قرار دینا بالکل غلط ہے۔ تیسرا اعتراض شوافع کا یہ ہے کہ اگر فی الواقع کان سر میں داخل ہیں تو دونوں کانوں کا ظاہر و باطن مل کر چونکہ بقدرنا صبیہ ہو جاتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص صرف کانوں پر مسح کرے تو فرض مسح ادا ہو جانا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کی فرضیت کتاب سے ثابت ہوئی ہے اور اذنین کا من الراس ہونا اخبار احاد سے ثابت ہوا ہے اس لئے اذنی کم واجب کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اذنین کے مسح سے مسح راس کا فرض ادا نہ ہوگا احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ موطا امام مالک صلی اللہ علیہ وسلم اور سنن شریف صلی اللہ علیہ وسلم کی فضل ظہور کی حدیث میں فرمایا گیا ہے واد اصبع برأسہ حوجب الخط من راسہ حتی یخرج من

اُذنیہ اس حدیث میں واضح طور پر سر اور کان دونوں کی خطاؤں کے خروج کو صرف مسحِ راس سے متعلق کیا ہے جس کا صاف مطلب یہی ہے کہ الاذنان من الرأس علاوہ ازیں امام نسائی نے اس موقع پر جو ترجمہ الباب، باب مسح الاذنین مع الرأس وما يستدل به علی انهما من الرأس، قائم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام نسائی بھی اس حدیث کو اذنین کے سر کا جز ہونے کی دلیل تصور فرما رہے ہیں ہاں اگر مسحِ راس کے بعد ہاتھوں کی تری ختم ہو چکی ہو تو پھر ماہِ جدید لینے کو ہم بھی ضروری قرار دیتے ہیں چنانچہ احناف ان احادیث کو جن میں ماہِ جدید کا ذکر آیا ہے اسی حالت پر محمول کرتے ہیں۔ فقط۔

(۵/ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ

باب فی تحلیل الاصابع : تحلیل اصابع کے معنی ہیں ادخال بعضہا فی بعض بماء منقاطر۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر انگلیاں زیادہ متصل ہوں اور پانی نہ پہنچے گا ظن غالب ہو تو تحلیل واجب ہے ورنہ نہیں چونکہ اصابعِ رجلین میں عموماً اتصال زیادہ ہوتا ہے اس واسطے احتیاطی طور پر اصحابِ ظواہر اور اسحاق بن راہویہ یدین و رجلین دونوں کی تحلیل کو مطلقاً واجب کہتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل اصابعِ رجلین کی تحلیل کو خواہ منضمہ ہوں یا غیر منضمہ واجب اور اصابعِ یدین کی تحلیل کو مستحب کہتے ہیں۔ اصحابِ ظواہر لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک تو اس میں صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے ہے دوسرے حدیث مطلق ہے یعنی انضمام وغیرہ انضمام یا یدین و رجلین کی کوئی قید اور تخصیص نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اس میں یدین و رجلین دونوں کی تصریح کر دی۔ تیسری روایت میں بھی دنگ سے مراد تحلیل ہی ہے اس لئے تحلیل اصابع مطلقاً واجب ہوگی۔ امام احمد بن حنبل انضمامِ اُشری سے اصابعِ رجلین کی تحلیل کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔ احناف فرماتے ہیں کہ ناقلین وضو کی بے شمار احادیث موجود ہیں مگر تحلیل اصابع کا ذکر صرف چند حدیثوں میں ہے اگر تحلیل فرض یا واجب ہوتی تو بکثرت اس کی نقل ہوتی باقی لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صیغہ امر سے وجوب اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ عدم وجوب کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو

مگر یہاں عدم وجوب پر اعرابی والی حدیث قریبہ ہے، جیسا کہ ترمذی شریف ص ۳۳ پر ہے اذ اقلت الى سئلۃ  
 فنوذا كما امرک الخ فرمایا۔ اس حدیث میں اسی طرح آیت وضو میں دیک یا تحلیس کا کوئی ذکر نہیں اس  
 لئے امر کو سنیت پر محمول کیا جائے گا ورنہ تو خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب لازم آئے گی، یہ بحث اس وقت ہے  
 جب کہ استیعاب مکمل ہو چکا ہو، لیکن اگر خلال اصابع میں پانی ہی نہیں پہونچا یعنی استیعاب ناقص رہ گیا۔  
 تو تحلیل واجب تو درکنار فرض ہوگی خللوا اصابعکم کی لایت خللہا نار جہنم الحدیث کی وعید بھی  
 اسی صورت میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اصل فرض استیعاب ہے تکمیل استیعاب کے بعد مزید تحلیل صرف سنت  
 کے درجہ میں ہے نہ کہ واجب۔ واللہ اعلم۔ باقی اصابع یدین کے خلال کا مشہور طریقہ تو تشبیک ہے مگر  
 چونکہ تشبیک میں تشبہ باللعب ہوتا ہے اس لئے یدین کو ظہر البطن رکھ کر خلال کرنے کو افضل قرار دیا  
 جاتا ہے، جیسا کہ شامی ص ۱۱۱ پر ہے و کیفیت ذلک قال لہ الرحمۃ ان يجعل ظہر البطن لئلا یكون  
 اشبه باللعب اور اصابع رجلین کے خلال کا طریقہ یہ ہے کہ ید یسری کی خنصر سے رجل یمنی کی خنصر کا خلال  
 شروع کر کے رجل یسری کی خنصر پر ختم کرے۔ باب ماجاء ویل للاعقاب من النار: یہ  
 جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی ہے اسی کو تیمنا امام ترمذی نے ترجمۃ الباب کے طور پر  
 ذکر کر دیا۔ ویل کے معنی عذاب اور ذلت کے آتے ہیں۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ یہ جہنم کی ایک وادی ہے  
 یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ویل نکرہ ہے مبتدا کیسے واقع ہو گیا۔ ذکر ابن مالک فی الفیتہ مواقع  
 وقوع المبتدا و فکرۃ ومنها (موقع الدعاء) سئل کان خیراً او شراً و اول بعضهم ان الصفۃ  
 ھھنا محذوف حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ الفیہ ابن مالک کے اندر  
 مبتدا کے نکرہ واقع ہونے کی کچھ استثنائی صورتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے ایک مقام دعا یا بد دعا  
 کا ہے کہ اس میں نکرہ مستدار واقع ہو سکتا ہے یہاں بھی ویل بد دعا کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس  
 کا مبتدا واقع ہونا صحیح ہو گیا۔ بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ویل کی کوئی صفت مان لی جائے تو نکرہ مخصصہ  
 ہو جائے گا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس حدیث اور ترجمۃ اسباب دونوں کی کتاب الطہارۃ سے بظاہر کوئی  
 مناسبت نہیں اس لئے کہ حدیث میں صرف اعقاب کے ویل کا ذکر ہے طہارت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ جواب یہ  
 ہے کہ یہی حدیث مسلم شریف ص ۱۵۵ پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے: قال رجعنا مع

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکة الى المدينة حتى اذا كنا بماء بالطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لميمسها الماء فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ديل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء. تو امام ترمذی علیہ الرحمہ حسب عادت جیسا کہ اس سے قبل بھی گذر چکا ہے۔ حدیث مختصر کو ذکر کر کے حدیث مفصل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اس مفصل حدیث میں وضو اور طہارت دونوں کا ذکر ہے اس لئے حدیث اور ترجمہ دونوں کی کتاب الطہارۃ سے مناسبت قائم ہو جاتی ہے۔ دوسری بحث یہاں رجليں کے مسح اور غسل کی ہے۔ باتفاق امت وضو کے اندر وجہ کہ پاؤں میں خفین نہ ہوں غسل رجليں فرض ہے مگر وافض س اجماع کے برخلاف رجليں مسح کے قائل ہیں اس اختلاف کی بنیاد قرآن پاک کے اندر آیت وضو میں وَاسْرُجُكُمَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ کی دو متواتر قراتیں ہیں ایک قرات میں اسْرُجُكُمَا بفتح اللام ہے دوسری میں بکسر اللام ہے اگر اسْرُجُكُمَا کا عطف دُجُوْهُكُمَا پر کیا جائے اور اس کو منصوب پڑھا جائے تو اغسلوا کے مفعول ہونے کی وجہ سے غسل رجليں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کو بکسر اللام پڑھا جائے تو امسحوا کے تحت ہونے کی وجہ سے رجليں کا مسح ثابت ہوتا ہے۔ یہ دونوں قراتیں جو دو مستقل آیتوں کے حکم میں ہیں باتفاق امت متواتر ہیں ان میں کسی بھی ایک کا انکار کفر ہے۔ ایسی صورت میں حضرات علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ سب سے پہلے دونوں میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے اگر تطبیق نہ ہو سکے تو احادیث اور تعامل امت پر عمل کیا جائے یہ سب تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔ حضرات شیوخ چونکہ مصحفِ فاطمہ کو غائب اور موجودہ قرآن کو مع اس کی قرات متواترہ کے نعوذ باللہ محرف تعلیماتِ ائمہ کو عین دین مانتے ہیں اس لئے ان کا کسی مسئلہ پر قرآن پاک کی کسی آیت سے استدلال کرنا بے معنی ہے لہذا حضرات اہل سنت والجماعت ایسے مسائل میں نہایت احتیاط کے ساتھ تحقیق و تدقیق کر کے اصل حقیقت تک پہنچتے ہیں، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں حضرات علمائے اہل سنت نے دونوں قراتوں کے مابین تطبیق کی درج ذیل توجیہات پیش کی ہیں ① مجرور پڑھنے کی صورت میں مسح بمعنی غسل لیا جائے جیسا کہ ابو زید انصاری اور دیگر اہل لغت نے تصریح کی ہے کہ کلام عرب میں مسح بمعنی غسل بھی استعمال ہوتا ہے اس صورت میں دونوں قراتوں کے مابین اختلاف رفع ہو جاتا ہے مگر اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ معطوف علیہ میں تو امسحوا کے معنی مسح کے اور معطوف میں غسل کے

تو یہ اختلاف بظاہر نامناسب معلوم ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ شارح زبدۃ الاصول جو مذہب شیعہ میں انھوں نے ماہرین عربیت سے اس کے جواز کو نقل کیا ہے چنانچہ آیت لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ۔ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ کے اندر انھوں نے معطوف علیہ میں صلوٰۃ کے حقیقی معنی اور معطوف میں مجازی معنی یعنی مواضع الصلوٰۃ مراد لئے ہیں اور اس کو شارح زبدۃ الاصول نے صنعت استحضام کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ بعید یہی صورت لَا تَقْبِلُ صَلَاةً بِغَيْرِ طَهْوَرٍ میں بھی گزر چکی ہے (۲) بکسر اللام قرأت کے اندر دوسری توجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ قرأتِ جبر کو تخفیف کی حالت پر اور قرأتِ نصب کو عام حالات پر محمول کیا جائے جس طرح حَتَّىٰ يَطْهَرُونَ اور حَتَّىٰ يَطْهَرُونَ کی دونوں قرأتوں کو الگ الگ حالتوں پر محمول کیا جاتا ہے، وہی صورت اگر یہاں اختیار کی جائے تو بغیر کسی اشکال کے دونوں قرأتوں کا تقاضا ختم ہو جاتا ہے (۳) بکسر اللام قرأت کے اندر تیسری توجہ یہ ہے کہ اس کو مجرد بحر جوار پڑھا جائے جیسے حجو ضبِ خرب اس میں خرب کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے تھا مگر لفظ ضب جو حجر کا نصف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرد ہے اس کے جوار کی بنا پر خرب کو مجرد پڑھا جا رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جرجوار کلام فصیح میں نہیں آتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں عذابِ یوم الیم لفظ الیم یوم کے جوار کی وجہ سے مجرد ہے ورنہ تو یہ عذاب کی صفت ہے اس بنا پر اس کو مرفوع ہونا چاہئے تھا۔ اس پر عبد الرسول وغیرہ نے یہ کہا کہ کلام فصیح کے اندر جرجوار عطف کی حالت میں نہیں آتا اس لئے آیت وضو میں عطف کی وجہ سے جرجوار ماننا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا گیا کہ سورہ واقعہ کی آیت يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ۔ بِأَكْوَابٍ وَأَمَارِيقٍ وَكَاوِسٍ مِّنْ مَّعِينٍ لَا يَصُدَّ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ وَكَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ۝ وَخُورٌ عَلَيْهِنَ فِي حُورٍ عِينٍ کے اندر دو قرأتیں متواتر ہیں ایک قرأت میں وِلْدَانٌ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے دوسری قرأت میں وَلَحْمِ طَيْرٍ کے جوار کی وجہ سے مجرد ہے کیونکہ کو اب پر اس کا عطف کرنے میں فسادِ معنی پیش آتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جنتی لڑکے حوروں کو لئے لئے پھریں گے، ظاہر ہے کہ یہ معنی بالکل غلط ہیں اس لیے اس کا عطف تو وِلْدَانِ جی پر ہوگا مگر مجرد بحر جوار ہوگا۔ اس آیت سے عطف کی حالت میں بھی جرجوار کا ثبوت ہو گیا نیز سبع مغلقات

میں امرؤ القیس کا شعر ہے۔ فظل طهارة اللحم من بين منضج صفيق شواء او قدیر معجل  
 قدیر بھی مجرور مجرور ہے ورنہ تو صفيق پر عطف ہونے کی وجہ سے اس کو منصوب ہونا چاہئے تھا۔ اب جبکہ  
 نظم و شعر عطف و غیر عطف سب صورتوں میں جبر و ارثابت ہو گیا نیز سیبویہ، اخفش، ابوالبقاء، تمام بڑے بڑے  
 نحوی اس کے قائل ہیں تو ان کے بالمقابل زجاج، ابن حجب اور عبد الرسول کا قول غلط مانا جائے گا۔  
 خصوصاً جب کہ قرآن کے بھی خلاف ہو ④ چوتھی توجیہ اس رجل کو منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ ہے  
 کہ اس کا عطف ایذا دیکھ پر ہو گا۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ اس صورت میں فصل بالا جنبی لازم رہا ہے  
 جواب یہ ہے کہ اول تو فصل بالا جنبی نہیں ہے کیونکہ تمام اعضاء وضو ہی کے اعضاء ہیں، دوسرے یہ کہ اس فصل  
 میں جب کہ ترتیب عملی کا نکتہ بھی ملحوظ ہو تو کلام کی بلاغت اور بڑھ جاتی ہے ⑤ منصوب پڑھنے کی صورت میں  
 اگر اس کو مفعول مع بنا دیا جائے تو اس میں نحوی قواعد کے لحاظ سے کوئی رکاوٹ نہیں ⑥ اگر اس رجل  
 کو منصوب پڑھا جائے تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ اس رجل کے عامل اغسلوا کو حذف کر کے اس کے  
 معمول کو اس معجوا کا معمول قرار دے دیا جائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب دو عامل قریب المعنی ہوتے ہیں  
 تو ان میں سے دوسرے عامل کو حذف کر کے اس کے معمول کو عامل اول کا معمول بنا دیتے ہیں جیسے عَفَّتْهَا  
 تَبَّتْ و ماءً اَبَارَدًا یہاں ماء کے عامل سَقَيْتُهَا کو حذف کر کے عَفَّتْهَا کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت  
 میں بھی کوئی اشکال نہیں رہتا ورنہ تو پھر تعارض کی صورت میں تساقط کے بعد فعل رسول، اجماع اُمت  
 اور تعامل اُمت کی طرف رجوع کریں گے۔ باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة : لفظ وضو  
 کا اطلاق اصطلاح شرع میں اعضاء اربعہ کے غسل پر کیا جاتا ہے، مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں لئے  
 جاسکتے اس لئے یہاں تسمیۃ الجزء باسم الكل کے طور پر مجازاً صرف غسل مراد ہے۔ اس صورت میں تقدیر  
 عبارت اس طرح ہوگی باب ماجاء فی غسل اعضاء الوضوء مرة مرة دوسری بات یہ کہ امر بالشي  
 تکرار کو مقتضی نہیں اس لئے غسل الاعضاء مرة مرة فرض ہے اور تکرار الی الثلاث سنت ہے۔ قال ابو عیسیٰ  
 امام ترمذی علیہ الرحمۃ کا منشاء یہ ہے کہ زید بن سلم کے شاگرد رشید بن سعد کا حافظہ نہایت کمزور ہے، اس  
 لئے ان کا اس روایت کو مسندات عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ میں سے قرار دینا غلط ہے بلکہ زید بن سلم کے  
 دوسرے شاگرد سفیان ثوری، ہشام بن سعد اور عبد اعزیز نہایت قوی الحافظہ و رقیہ ہیں اس لئے ان کا

اس روایت کو مسند ابی عیاس میں قرار دینا بالکل صحیح ہے۔ باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین  
باب ماجاء فی الوضوء ثلاثا ثلاثا۔ باب ماجاء فی من توضع بعض وضوئہ مرتین  
وبعضہ ثلاثا: ان تینوں بابوں سے امام ترمذی علیہ الرحمہ کا منشاء ایک تو علی الترتیب فضیلت کو  
بیان کرنا ہے دوسرے یہ کہ دائرہ سنت کی توسیع مقصود ہے کہ ان میں سے جس طریقہ سے بھی وضو کرے گا  
وہ سنت کے مطابق ہوگا۔ باقی باب فی من توضع یہ بتلانا مقصود ہے کہ بعض اعضاء کا غسل ثلاثا اور  
بعض کامرتین بھی جائز ہے خلاف سنت نہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاروں طریقے پر وضو  
کیا ہے آپ کا منشاء بھی تسہیل امت اور بیان جواز تھا۔ قال ابو عیسیٰ شریک راوی چونکہ کثیر الغلط  
ہیں اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ دیکھ بن الجراح کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ (۱۶۱ از ذوالحجہ ۱۳۸۵ھ)

## الْبَابُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ

باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان: امام ترمذی علیہ الرحمہ نے  
اب تک اعضاء وضو کو انفرادی طور پر بیان کیا تھا، لیکن اس باب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک  
جامع حدیث جو مکمل طور پر تمام اعضاء وضو کی جامع اور مذہب احناف کی پورے طور پر مؤید ہے ذکر کر کے  
اعضاء وضو کو اجتماعی طور پر بیان کر رہے ہیں اذ توضع یعنی شرع فی الوضوء فغسل اس میں  
فاتحیہ ہے۔ گفیلہ یہ اطلاق الجرح علی الكل کے قبیل سے ہے کیونکہ گفیل بول کر سغین تک پورے ہاتھ  
مراد ہیں۔ ثم مصمض یہ مصمضہ اور استنشاہ کے فصل اور ست عرفات پر دلالت کر رہا ہے جو احناف کا  
مذہب ہے۔ ومسح برأسہ مرة یہ ائمہ ثلاثہ کی مسح مرة کی دلیل ہے اور حضرات شوافع پر حجت ہے۔  
شوافع کہتے ہیں کہ یہاں مسح کی تلیف نہ کرنا بیان جواز کے لئے ہے۔ جمہور کہتے ہیں تمام اعضاء میں تلیف  
اور صرف مسح میں ترک تلیف اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ یہ بیان جواز کے لئے نہیں ہے۔ پہلے بیان  
کیا جا چکا ہے کہ انسان قوتِ علمیہ اور عملیہ کا حاصل ضرب ہے۔ قوتِ علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور چہرہ جو  
حواس خمسہ کا مجموعہ ہے وہ اس کا خادم ہے اور قوتِ عملیہ کا رئیس پاؤں ہے خادم اس کے ہاتھ میں فاعلہ  
ہے کہ رئیس کی بہ نسبت خادم میں زیادہ تلوث ہوتا ہے اس لئے خادم کے لئے غسل اور رئیسوں کیلئے



مسح کو رکھا گیا چونکہ عمل میں بہ نسبت علم کے زیادہ تلوث ہوتا ہے پھر یہ کہ پاؤں میں بالکل بچے ہونے کی وجہ سے بھی تلوث کا زیادہ امکان ہے اس لئے مخفی نہ ہونے کی صورت میں ان کے غسل کا حکم ہے برخلاف سر کے کہ قوتِ علمیہ کا نہیں ہونے کے ساتھ ساتھ وہ بالکل اوپر ہے اس لئے اس میں تلوث کا کوئی خطرہ نہیں نیز یہ کہ سر کے غسل میں حرج اور مشقت بھی ہے اور طبی لحاظ سے پانی سر کے لئے مُضر بھی ہے ان وجوہات کی بنا پر شریعت نے سر پر صرف مسح کو کافی قرار دیا۔ اب چونکہ تثلیث مسح مصالح مذکورہ اور احادیث صحیحہ کے بالکل خلاف ہے اس لئے مسح مَرَّةً بمرَّۃً ہی ہر لحاظ سے رائج اور قوی ہے۔ ثمّ قَامَ خداوند قدوس کی طاعت میں جو چیز استعمال کی جاتی ہے اس میں شرافت آجاتی ہے اسی لئے فضلِ طہور کو زَمْرُ کی طرح تکریمًا کھڑے ہو کر پیا۔ علامہ شامیؒ نے شرب قائمًا کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے۔ فضلِ طہور کو بیان جواز پر اور زمزم کے شرب قائمًا کو جگہ کی تنگی اور ہجوم پر محمول کیا ہے مگر قرائن سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پانیوں کو تکریمًا کھڑے ہو کر پیا گیا ہے اور یہ دونوں پانی مستثنیٰ ہیں اور یہ استثناء ایک حکمت غامضہ پر مشتمل ہے وہ یہ کہ پانی کی زیادتی صحت کے لئے مُضر ہے اور کھڑے ہو کر پینے میں زیادہ پیا جاتا ہے اس لئے شرب قائمًا کو مکروہ قرار دیا گیا برخلاف زمزم کے کہ اس کی تکثیر کا مضر ہونا تو درکنار عین مطلوب اور مفید ہے اور فضلِ طہور چونکہ عام طور پر بہت قلیل ہوتا ہے اس لئے اس کے شرب قائمًا میں کثرت کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اب اس حدیث کی سند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دو شاگرد ہیں ابو حنیہ اور عبد خیر دونوں کی روایت میں باہم کچھ الفاظ کا فرق ہے مگر مؤلف ابواسحاق کے بجائے خالد بن علقمہ کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔

(۱۔ رد المحتار ج ۳ ص ۳۶۵)

## الدُّرُسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ

چونکہ اس روایت میں خالد بن علقمہ اور مالک بن عوف کے ناموں میں کچھ اضطراب تھا اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ نے خالد بن علقمہ کو ترجیح دیتے ہوئے مالک بن عوف کو شعبہ کی غلطی قرار دے دیا۔ اس طرح اس اضطراب کو ختم کر دیا۔ باب فی النُّضْجِ بَعْدَ الْوُضُوءِ: فاصی ابوبکر اس علی نے نضج کے چار معنی بتائے ہیں ۱۔ استنجاء بالماء ۲۔ استبراء ۳۔ صب الماء علی عشاء الوضوء ۴۔ ریش یعنی

چھڑکنا۔ اذاقوضاً فانتضح اگر انتضاح کے پہلے معنی مراد لئے جائیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جب تم وضو کا ارادہ کرو تو استنجار بالماء کر لیا کرو۔ دوسرے معنی کی بناء پر مطلب یہ ہوگا کہ جب تم وضو کا ارادہ کرو تو قصبۃ الذکر سے قطرات بول کے نکلنے سے اطمینان حاصل کر لیا کرو ان دونوں معنی کی بناء پر انتضاح قبل الوضو ہوگا۔ تیسرے معنی مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب وضو کرو تو اعضائے وضو پر پانی بہایا کرو صرف مسح کی صورت پر اکتفا نہ کرو اس صورت میں انتضاح وضو کے ساتھ ساتھ ہوگا۔ چوتھے معنی کے پیش نظر مطلب یہ ہوگا کہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد فرج پر پانی چھڑک لیا کرو۔ یہ انتضاح بعد الوضو ہوگا۔ ابو داؤد ص ۲۲ پر ہے اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَالَ ثُمَّ قَوَّضَ وَنَضَحَ فَرَجَهُ اَوْر ابن ماجہ ص ۳۶ میں ہے علمنی جبرئیل الوضوء وامرني ان انضح تحت ثوبی لما يخرج من البول بعد الوضوء ان دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے معنی ہی زیادہ مناسب ہیں۔ اس انتضاح کی حکمت دفع وسوسہ بیان کی جاتی ہے۔ چونکہ عورتوں کا مخرج بول کشادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے قطرات بول کے رکنے کا امکان نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ حکم عورتوں کے لئے نہ ہوگا۔

باب فی اسباغ الوضوء: اسباغ کے معنی تکمیل کے ہیں جو درع پورے جسم کو ڈھانپے سس کو درع سابغ کہا جاتا ہے۔ وضو کے اندر اسباغ کے تین مرتبہ ہیں ۱۔ یہ کہ تمام اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا جائے ۲۔ یہ کہ تمام اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ مکمل طور پر دھویا جائے ۳۔ یہ کہ مقدار مفروض سے کچھ آگے تک دھویا جائے جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۲ اور سنن ابی داؤد ص ۲۵ پر ہے عن ابی حازم قال کنت خلف ابی ہریرۃ وهو يتوضأ للصلاة وكان يعسل يديه حتى يبلغ ابطنه فقلت يا ابا ہریرۃ ما هذا الوضوء فقال لی یا بنی فروخ انتو ههنا الوضوء انکم ههنا ما توضأ هذا الوضوء سمعت حذلی صلی اللہ علیہ وسلم يقول تبلغ حلیۃ المؤمن حیث يبلغ الوضوء۔ لفظ الا حرف تنبیہ بھی ہو سکتا ہے اور حرف استفہام داخل علی النہی بھی ہو سکتا ہے۔

مرفا الواسلی کے زمرہ جو استفہام کا قرینہ معنی ثانی کی تائید کر رہا ہے بغیر سوس کے بات واقع فی النفس میں ہوئی اس لئے طرہ استفہام اختیار کیا گیا جس طرح القارعة ما القارعة میں بطریق استفہام تنبیہ کی حیثیت سے واقع فی النفس کرنا ہے۔ بمعہ اللہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ خطاء من فیلل اراغاض

ہیں جو باقی رہنے والی نہیں ہیں اور خودی مٹ جاتی ہیں ان کا مثلاً تحصیل حاصل ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ کنایہ عن الغفران ہے یا یہ کہ صحائف اعمال میں سے ان کو مٹا دیا جاتا ہے۔ الدرجات درجہ بول کر مقام مراد لیا گیا ہے ورنہ تو درجہ کے معنی سیر بھی کے آتے ہیں۔ علی المکارہ، مکرہ کی جمع ہے یعنی ہر وہ چیز جو انسان پر شاق گذرے جیسے گرمی، سردی، بیماری اور تنگدستی وغیرہ احوال مختلفہ نفس پر شاق گذرتے ہیں۔ انتظار سے یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جب ایک نماز پڑھ کر مسجد سے نکلے تو دوسری نماز کی طرف دل لگا کر جیسا کہ مسلم شریف ص ۳۳ پر حدیث ہے عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال سبعة یظلہم اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلۃ الامام العادل وشاب نشأ فی عبادة اللہ عزوجل ورجل معلق بالمسجد ورجلان تحابا فی اللہ اجتمعا علیہ وتفرقا علیہ ورجل دعته امرأة ذاب مصعب وجمال فقال انی اخاف اللہ ورجل تصدق بصدقة وَاخفاها حتی لا تقلم یمینہ ما تنفق شمالہ ورجل ذکر اللہ خالیاً ففاضت عیناہ۔ مد لکم اس کا اشارہ امر ثالث بھی ہو سکتا ہے اور مجبور بھی بتاویل مذکور مراد لیا جاسکتا ہے۔ الرباط دار الاسلام کی حفاظت کی خاطر سرحد پر پہرہ دینے کو رباط کہا جاتا ہے۔ یہ جہاد ہے اس کی بہت فضیلت ہے۔ حدیث میں ہے رباط یوم دلیلة خیر من الدنیا وما فیہا لیکن یہ رباط اور جہاد چند ماہ کا ہوتا ہے دیگر اوامر و نواہی کی پابندی اور انتظار ہمیشہ پوری عمر رہنا ہے جو نفس پر بہت شاق گذرتا ہے اسی لئے اس کو مکرر لائے۔ جہاد کے لئے توفیق بھی نیا رہ جاتا ہے مگر یہاں تو ہر وقت نفس کے لئے جان کنی ہوتی ہے۔ مشہور ہے کہ ایک بزرگ کے نفس نے جہاد کی طرف رغبت اور تمنا کا اظہار کیا ان بزرگ نے فوراً سمجھ لیا کہ اوامر و نواہی اور مجاہدات سے بچنے کے لئے اس کی بہ خواہش ہے تو فرمایا کہ تجھ کو اسی طرح رگڑنا اور پامال کرنا ہے۔ اہل الشرا نے نفس کو باطل اپنے سے جدا کر دینے میں اپنے نفس کے دو غی کو خوب سمجھتے ہیں ہرے نفس کا حال تو ہے من تو عدم تو من شدی من تو عدم تو جہاں شدی تاکس گوید معدن من دیگرم نو دیگرم جیب ہے بہر حال وقت و موقع کے لحاظ سے ہر چیز کی اہمیت ہوتی ہے اگر جہاد کا وقت آئے اور دشمن حملہ آور ہو تو اس وقت انتظار الصلوة اور ماں باپ کی اطاعت و عمر و سب چیزوں سے افضل اور اہم

فرض جہاد ہی ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کو آیت کریمہ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا** کی تفسیر قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ سرباطوافی مسلحہ کمر تو اس صورت میں رباط اصطلاحی یعنی جہاد مراد نہیں ہوگا، مگر صحیح یہی ہے کہ رباط سے رباط اصطلاحی یعنی رباط فی سبیل اللہ مراد ہے اس صورت میں زیدؑ اس کی طرح ان اعمال کو رباط فی سبیل اللہ کے ساتھ بطور مبالغہ تشبیہ دی گئی ہے۔  
(۸۱ اردو المجلد ۳۶۸)

## الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْعِشْرُونَ

باب استعمال المندیل بعد الوضوء : خرقة ینشف : نشف کے معنی جذب کرنے کے آتے ہیں۔ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے کہ غسل اور وضو کے بعد کپڑے یا تولیے سے جسم کو خشک کرنا کیسا ہے اس سلسلہ میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے دو روایتیں پیش کی ہیں مگر دونوں ضعیف ہیں۔ پہلی روایت میں ایک راوی ابو معاذ ضعیف ہے اور دوسری روایت میں رشید بن سعد اور عبد الرحمن بن زیاد بن نعم افریقی دو راوی ضعیف ہیں۔ اس لئے ان روایات سے تمندل کو ثابت کرنا مشکل ہے اسی لئے بعض حضرات تو مطلقاً مکروہ قرار دیتے ہیں اور بعض حضرات وضو میں جائز اور غسل میں مکروہ قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ بخاری شریف ص ۳ پر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے ثم اتی بعندیل فلم ینفض بہا اسی صفحہ پر دوسری روایت میں ہے فنا ولتہ خرقة فقال بید ۴ ھکذا ولم یردھا ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خرقة کو آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ بخاری شریف کی یہ روایات ترمذی شریف کی روایات سے بہر حال قوی ہیں۔ ان روایات سے ترک تمندل کا ثبوت ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ترک تمندل کی یہ بیان کی ہے کہ اس بانی کا آخرت میں وزن کیا جائے گا۔ اس لئے اس کو خشک کرنا اور اثر عبادت کو محو کرنا منہ سب نہیں سعید بن مسیب اور زہری کا یہی قول ہے۔ اب عمار کے اس کے اندر مختلف اقوال ہیں ۱ تمندل مستحب ہے ۲ ترک تمندل مستحب ہے ۳ ترک تمندل مکروہ ہے ۴ دونوں مباح ہیں ۵ سردی میں مستحب گرمی میں غیر مستحب ۶ غسل میں مندوب اور وضو میں غیر مستحب ہے مگر چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث کو

حاکم نے اپنے مستدرک میں بھی ذکر کیا اور ابو معاذ کی توثیق بھی کی ہے۔ اس حدیث کے پیش نظر فقہائے احناف قاضی خان، منیۃ المصلیٰ اور شامی نے اس کو مندوب قرار دیا ہے۔ ترک تمندل کی مذکورہ روایات میں آپ کا قبول نہ فرمانا عدم استہاب کی دلیل نہیں کیونکہ ممکن ہے بغرض تبرید آپ نے قبول نہ کیا ہو۔ نیز ترک تمندل کی صورت میں جب اعضاء وضو ہوا سے خشک ہونے لگتے ہیں تو جا بجا پانی چھینے لگتا ہے جو باوقاف نماز کے خشوع میں مخل ہوتا ہے۔ اس لئے بھی راجح یہی ہے کہ مندیل سے اعضاء کو خشک کر لیا جائے۔ تاہم مبالغہ کرنا مناسب نہیں۔ قال حدیثنا جریو: اس مقام پر ایک بحث یہ ہے کہ بعض اوقات اُستاذ ایک حدیث بیان کر کے بھول جاتا ہے تو اُستاد کی تین حالتیں ہیں اگر اُستاد کہے یرویہ عنی فلان وهو عنہما کاذب تو حدیث غیر معتبر ہوگی اور اگر اُستاد کہے نسبت ولكن هو عندی صادق یا کہے تذکر یا شاگرد پر اعتماد کرتے ہوئے شاگرد سے روایت کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں حدیث معتبر ہوگی اور اگر اُستاد انکار کرے کہ میں نے یہ روایت تمہارے سامنے بیان نہیں کی اور شاگرد اصرار کر رہا ہے کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے جیسا کہ امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان یہی اختلاف ہوا تھا کہ امام محمد کا اصرار تھا کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے مگر امام ابو یوسف برابر انکار کرتے رہے اس صورت میں بھی روایت کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن واقعہ مذکورہ میں حضرات علماء استثنائی طور پر امام محمد کی روایت کا اعتبار کرتے ہیں۔ باب ما یقال بعد الوضوء: احسان فی الوضوء یہ ہے کہ تمام سنن و آداب کی رعایت رکھتے ہوئے وضو کرے۔ اشہد شہادت کا مطلب یہ ہے کہ یہ وضو فالصۃ لوجہ التذکیا گیا ہے۔ ثواب مبالغہ کا صیغہ ہے توبہ کا مطلب یہ ہے کہ معصیت کو ترک کر دے۔ سابق پر دل سے نادم اور پشیمان ہو۔ بوقت توبہ فعل میں مبتلا نہ ہو۔ انسان کا نفس جو گناہوں کا نوکر

۱۔ مستدرک حاکم ص ۱۵۱ میں یہ حدیث اس طرح ہے عن ابی معاذ عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کان لہ خرقة ینشف بہا بعد الوضوء۔ ابو معاذ ہذا هو الفضل بن میسرۃ بصری روى عنه یحییٰ بن سعید و اثنی علیہ وهو حدیث قد روی عن انس بن مالک و غیرہ و لم یخرجہ۔ حاکم نے اس حدیث کے راوی ابو معاذ کی توثیق بھی کر دی لیکن ان کا نام فضل بن میسرہ بتایا۔ امام ترمذی نے سلیمان بن ارقم نام ذکر کیا ہے ممکن ہے امام ترمذی کو صحیح تحقیق نہ ہوئی ہو اسی وجہ سے غیر یقینی لفظ یقولون کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (سیہ شہود حسن غفرلہ)

ہے اس کے لئے توبہ بایں شرائط بہت مشکل ہے اس لئے دُعا کی ضرورت ہے کہ اللہم اجعلنی من التوابین  
اب اگر توبہ کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف کی جائے تو اس سے رحمت و مغفرت مراد ہوگی۔ اب جب کہ  
وضو سے طہارت ظاہری اور توبہ سے طہارت باطنی حاصل ہوگئی تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازوں  
کھل جائیں گے۔ اس پر ایک اشکال تو یہ ہے کہ آٹھوں دروازے کھلنے سے کیا فائدہ، داخل توبہ حال  
ایک ہی سے ہونا ہے۔ جواب یہ کہ اس میں زیادتی احترام و اکرام ہے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ہم تو اس  
وقت دنیا میں مقید ہیں داخل تو نہیں ہو سکتے اس لئے اس وقت کھلنے سے کیا فائدہ! جواب یہ کہ  
فتح ماضی سے مراد مضارع ہے یعنی تفتح، ماضی کا صیغہ یقین و قوع کی غرض سے لایا گیا ہے جس طرح  
وَنُفِخَ فِي الصُّورِ میں۔ دوسرا جواب یہ کہ اگر اسی وقت اس کو موت آجائے تو اس کو انتظار کی رحمت نہ  
ہوگی۔ (۱۹، ذوالحجہ ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْعِشْرُونَ

قد خولف زید بن حباب : امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہاں سے اس حدیث کی سند پر کلام کر کے حدیث  
کو مضطرب قرار دینا چاہتے ہیں جو بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حدیث مسلم شریف ص ۱۲ میں اس سند کے  
ساتھ مذکور ہے زید بن الحباب نا معاویہ بن صالح عن ربیعہ بن زید عن ابی ادریس  
الخلولانی و ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن مالک الحضرمی عن عقبہ بن عامر بن عبد اللہ  
معاذ بن صالح کے دو استاذ ہیں ایک ربیعہ بن زید جن کی سند عن ابی ادریس الخلولانی عن عقبہ بن  
عامر عن عمر ہے۔ دوسرے ابو عثمان جن کی سند عن جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر عن عمر  
ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ نے پہلی سند سے تو عقبہ بن عامر کا واسطہ حذف کر دیا اور دوسری سند کے اندر  
ابو عثمان کا عطف ابوادریس پر کر کے جبیر بن نفیر اور عقبہ بن عامر کے دونوں واسطے حذف کر دیئے حالانکہ  
ابو عثمان کا عطف ربیعہ بن زید پر ہے مزید برآں اس غلطی کا ذمہ دار زید بن الحباب کو بنا رہے ہیں حالانکہ  
مسلم شریف کی مذکورہ بالا سند زید بن الحباب ہی سے مروی ہے جو بالکل صاف اور بے داغ ہے۔ اب  
رحمہ بقول امام نووی یہ غلطی خود امام ترمذی علیہ الرحمہ کی ہے ہاں کے استاذ جعفر بن محمد کی ہے۔

و لایصحہ یہ اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب کہ مسلم شریف اور ابو داؤد کی حدیث سے صرف نظر کر لی جائے، لیکن جب مسلم شریف میں صحیح سند کے ساتھ حدیث موجود ہے تو امام ترمذی کا و لایصحہ کہنا بھی غلط ہے۔ لم یصح عن عمرو شیخاً جب مسلم شریف میں عقبہ بن عامر کا واسطہ موجود ہے تو یہ اعتراض بھی غلط ہے۔ باب الوضوء بالمد: مد ایک پیمانہ کا نام ہے۔ عرب میں خشک و تر تقریباً سب چیزیں پیمانہ سے پکا کر تی تھیں۔ ایک صاع کے اندر چار مد ہوتے ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ صاع کی مقدار میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صاع کی مقدار آٹھ رطل ہے اور ایک رطل آٹھ کا ہوتا ہے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک صاع کی مقدار پانچ رطل اور ایک تنہائی رطل ہے اس حساب سے مد ان کے نزدیک ایک رطل اور ایک تنہائی رطل کا ہوا۔ مشہور یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے مدینہ منورہ کے پانچ رطل ایک ثلث رطل کو دیکھ کر امام ابو حنیفہ کے مذہب سے رجوع کر لیا تھا، مگر اس واقعہ کی کوئی بحث سند نہیں سی وجہ سے علامہ ابن ہمام نے امام ابو یوسف صاحب کے رجوع کا انکار کیا ہے نیز یہ کہ اگر امام ابو یوسف رجوع فرما لیتے تو امام محمد رحمہ اللہ یقیناً اس کا اپنی کتابوں میں ذکر کرتے اب بعض حضرات نے تطبیق یہ دی ہے کہ اہل مدینہ کے رطل کی مقدار زیادہ یعنی تیس استار تھی اور امام ابو حنیفہ کے عراقی رطل کی بیس استار تھی۔ اس حساب سے آٹھ رطل عراقی اور پانچ رطل اور ایک ثلث رطل مدنی دونوں کی مقدار ایک سو ساٹھ استار ہو گئی۔ اس طرح سے دونوں صاعوں کی ایک ہی مقدار ہوتی ہے اس لئے یہ صرف نزاع لفظی ہو انہ کہ حقیقی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ آٹھ رطل کے صاع پر نسائی شریف کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں عن موسیٰ الجہنی قال اُتی مجاہد بقدر حرزۃ ثانیۃ ابطال فقال حدثنی عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل بمثل ہذا امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بھی آٹھ رطل کی روایت نقل کی ہے۔ دوسرا مسئلہ تعیین و توقیت کا ہے تو انہ مناسب میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر اسراف و تقتیر کے حسب ضرورت کمی زیادتی کر سکتا ہے۔ چنانچہ نسائی شریف ص ۱۶۸ امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے باب ذکر الدلالة علی انہ لا توقیت فی ذلک اس کے بعد حدیث نقل کی ہے عن عائشۃ قالت کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من انا واحد و هو قدر الفرق چونکہ اس آخری جملہ قدر الفرق سے صرف تخمین اور انداز



ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس میں توقيت ضروری نہیں۔ فرق ایک ہی مانہ ہے جو سولہ رطل کا ہوتا ہے۔

باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء: اگر پانی کی مقدار اتنی ہے کہ ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا جاسکتا ہے تو تیمم جائز نہیں اس لئے کہ غسل مرتہ مرتہ جو فرض ہے اس کی ادائے کی متحقق ہو سکتی ہے ہاں اگر اصل فرض مرتہ مرتہ بھی ادا نہ ہو سکے تو تیمم جائز ہوگا۔ وَلِهَٰذَا ذَلِكُمْ يَكُونُ مِنْ مَّا خُذَ مِنْ جَسَدِ الْمَعْنَى شِدَّةٌ عِلْمٌ كِي وَجْهٌ مِنْ مَتَجَرِّزِ هُوَ كِي آتِي هِي۔ یہ اسم مصدر ہے معنی میں اسم فاعل کے یعنی لوگوں کی طہارت اور وضو میں دسوسہ ڈال کر ان کو متحیر کر دیتا ہے۔ فَاتَّقُوا دُسُوسَ الْمَاءِ امام ترمذی علیہ الرحمہ اس جملہ سے ترجمہ الباب کو اس طرح ثابت کر رہے ہیں کہ جب دسوس کے لئے اپنے دسوس میں اگر اسراف فی المار کی اجازت نہیں اور فاتقوا دسوس الماء کہہ کر دسوس کو دسوس کی طرف ترک التفات کا حکم دیا گیا تو غیر دسوس کے لئے اسراف فی المار بد جہ اولی ناجائز ہوگا۔ اس طرح حدیث بطریق دلالت النص ترجمہ الباب کے مطابق ہو گئی۔ باقی اگر کسی کو اتفاقی طور پر عدد غسل میں شک ہو گیا تو وہ اپنے انداز کے مطابق عدد غسل کی تکمیل کر سکتا ہے۔ چنانچہ رد المحتار ص ۱۱۸ میں ہے قَوْلُهُ لَطَمَانِيْنَةُ الْقَلْبِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ بِتَرْكِ مَا يَرِيْبُهُ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُهُ وَيُلْبِغِي أَنْ يَقْبَلَ هَذَا الْبُغْيُ الْمُسْوَسُ أَمَّا هُوَ فَيُلْزِمُهُ قَطْعُ مَادَّةِ الْوَسْوَسِ عَنْهُ وَعَدَمُ التَّفَاتِي إِلَى التَّشْكِيكِ لِأَنَّهُ فَعْلُ الشَّيْطَانِ وَقَدْ أَمَرْنَا بِمَعَادَاتِهِ وَمُخَالَفَتِهِ وَتَوَيْدِهِ مَا سَنَدُ كَرَاهِيَةِ قَبِيلِ فُرُوضِ الْغُسْلِ عَنْ تَأْتِيَارِخَانِيَّةِ أَنَّهُ لَوْ شَكَّ فِي بَعْضِ وَضُوئِهِ إِعَادَهُ إِلَّا إِذَا كَانَ بَعْدَ الْفَرَاحِ مِنْهُ أَوْ كَانَ الشَّكُّ عَادَةً لَهُ فَانَّهُ لَا يَعِيدُهُ وَلَوْ قَبْلَ الْفَرَاحِ تَطْعَامًا لِلْوَسْوَسَةِ عَنْهُ (۲۱ ذُو الْحِجَّةِ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ

باب الوضوء لكل صلوة: آیتِ وضو اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ کے اندر چونکہ حدیث کی کوئی قید نہیں لگائی گئی جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ صرف قیام الی الصلوة ہی موجب للوضو ہے جب کہ داؤد ظاہری اور بعض صحابہ کا مذہب ہے لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قیام الی الصلوة مقید بقید المحدث ہے یعنی اگر حدیث ہو تو قیام الی الصلوة کے وقت وضو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اب ایک جماعت تو یہ کہتی ہے کہ کلام قمتہ

إلى الصلوة وجب الوضوء كما حكم پہلے تھا بعد میں منسوخ ہو گیا جیسا کہ ابوداؤد شریف ص ۱ میں ہے۔ ان  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء لكل صلوة طاهرا او غیر طاهرا فلما شق ذلك  
علیه امر بالسواك لكل صلوة۔ مگر اس حدیث کو ناسخ کہنے پر ایک اعتراض تو یہ ہوتا ہے کہ خبر واحد  
کو ناسخ قرار دینا خلاف اصول ہے۔ دوسرے یہ کہ منطوق حدیث اس پر صاف دلالت کر رہا ہے کہ یہ حکم  
آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھا اور پھر سواک کا حکم جو اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا وجوب بھی  
اُسے ہی کے ساتھ مخصوص تھا۔ اس لئے اس حدیث کو ناسخ قرار دینا درست نہیں۔ لہذا دوسرا صحیح جواب یہ  
ہے کہ آپ کے زمانہ سے کراہت تک تو اتر عملی اسی پر ہے کہ موجب للوضوء قیام الی الصلوة بقید الحدیث ہے اور  
اس تو اتر کی بنیاد فتح مکہ کے موقع پر خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک وضو سے پانچ نمازوں کا ادا کرنا پھر  
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے استفسار پر فرمانا کہ عمداً صنعتہ یا عمر (ترمذی ص ۱۱۱ ابوداؤد ص ۱۱۱) اب  
آپ کا یہ عمل صاف طور پر آیت قرآنی کی تفسیر کر رہا ہے کہ قیام الی الصلوة مقید بقید الحدیث ہے پھر  
اسی وقت سے پوری اُمت کا بھی علی وجہ التواتر یہی عمل رہا۔ اس طرح خبر واحد سے آیت کا نسخ لازم  
نہیں آتا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں مطلق قیام الی الصلوة مراد نہیں ہے بلکہ قیام من النوم  
مراد ہے اور ظاہر ہے کہ قیام من النوم کے وقت انسان مُحدث ہوتا ہے جیسا کہ امام نسائی نے اس آیت  
کی تائید میں اذ استیقظ احدکم الحدیث کو ذکر کیا ہے۔ چونکہ جواب وہ ہے جو امام نووی و دیگر اکثر علماء  
نے دیا ہے کہ اگرچہ بظاہر قیام الی الصلوة مطلق ہے مگر آیت کے آخر میں وَلَکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ کَا قَرِیْنِ  
صاف بتلا رہا ہے کہ قیام الی الصلوة مقید بقید الحدیث ہے جس طرح وَأَحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِکُمْ کے اندر فریضہ کی  
وجہ سے قید نکاح کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ آیت میں جو حصر ہے وہ اضافی ہے یعنی  
اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ وضو کی فرضیت نماز کے علاوہ اور کاموں مثلاً کھانا کھانے وغیرہ کے لئے نہیں  
ہے بلکہ صرف قیام الی الصلوة اور مافی معناه کے لئے ہے جیسا کہ ترمذی شریف ص ۱ پر ہے ان رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم خرج من الخلاء ف قرب الیہ طعام فقالوا الا نابتک بوضوء قال انما امرت بالوضوء  
اذا قمت الی الصلوة۔ عن الافریقین وهو اسناد ضعیف، افریقیہ عراق کے اندر ایک شہر کا نام ہے اس  
اسناد میں چونکہ افریقی ضعیف ہے اس لئے یہ روایت ضعیف ہے۔ اہل حجاز کو مغربی اور۔ اہل عراق کو مشرقی

کہا جاتا ہے چونکہ بڑا متیہ جن کے متعین اہل عراق بھی تھے ان کے مظالم کی وجہ سے اہل حجاز کے اندران کی طرف سے نفرت بیٹھ گئی تھی اس لئے ہشام بن عروہ جو کہ مدنی ہیں ان کے سامنے جب اس روایت کو پیش کیا گیا تو انھوں نے اسی تذکرے جذبہ کے تحت فرمایا کہ هذا السناد مشرقی — باب ملجاء

انه يصلي الصلوات بوضوء واحد : روایات سابقہ سے چونکہ وضوء لکل صلوٰۃ ثابت ہو رہا تھا اس لئے مصنف اس باب میں آپ کے فعل سے ایک وضوء سے چند نمازوں کی ادائے گی کو ثابت کر رہے ہیں، مگر اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ فتح مکہ سے قبل غزوہ خندق میں حضرت عمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک وضوء سے چند نمازیں ادا کرتے ہوئے دیکھ چکے تھے پھر کیوں تعجب کیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے غزوہ خندق کا واقعہ یاد نہ رہا ہو یا پھر دونوں فعلوں کے مجموعہ پر تعجب کیا۔ تیسرا جواب یہ کہ غزوہ خندق میں تو صرف تین قصار نمازیں ایک ہی وقت میں پڑھی تھیں مگر فتح مکہ کے موقع پر پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت میں ایک ہی وضوء سے پڑھیں۔ فی الواقع ایسا آپ نے اس سے پہلے کبھی نہیں کیا تھا۔ نیز اتنے طویل وقت تک بقائے وضوء بھی تعجب خیز امر تھا اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دونوں باتوں پر تعجب بجا ہے — باب وضوء الرجل والمرءة من أماء واحد : اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہیں۔

مرد کا فضل مرد کے لئے، عورت کا عورت کے لئے، عورت کا مرد کے لئے، مرد کا عورت کے لئے، ہر صورت کے اندر یاد دونوں ساتھ ساتھ استعمال کریں گے یا علی التعاقب۔ جمہور علمائے اُمت ان آٹھوں صورتوں کے جواز کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ عورت اگر تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کے فضل سے غسل اور وضوء ناجائز ہے۔ دلیل میں حکم من عمر کی روایت ان السی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان ینوضأ الرجل بفضل ظہور المرأة (ابوداؤد ص ۱۱۱) پیش کرتے ہیں۔ جمہور علماء اس کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے دوسرے یہ کہ یہی تزیید کے لئے ہے کیونکہ عورتوں پر عدم تطہیف کا علبہ ہے اس لئے تنہائی میں خوب بد لگام ہو کر بانی کو خراب کریں گی۔ برخلاف ساتھ کے کہ اولاً تو اس صورت میں خود بھی احتیاط کریں گی دوسرے یہ کہ مرد بھی روک تھام کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ ترمذی میں آگے باب الرخصة فی ذلک کے تحت جو روایت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ اغتسل بعض ارجاجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فی جفنة فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ منه فقالت يا رسول الله ان كنت جنباً فقال ان الماء لا يجنب یہ حدیث بالکل صحیح ہے نیز مسلم شریف ص ۱۲۴ میں حدیث ہے کہ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونة۔ یہ روایات حکم کی روایت سے بہت زیادہ قوی ہیں۔ اس لئے دونوں کا فضل وضو دونوں کے لئے جائز ہے۔ باقی حمید حمیری کی روایت جو ابو داؤد ص ۱ پر ہے کہ نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تغتسل المرأة بفضل الرجل او يغتسل الرجل بفضل المرأة۔ یہ امام احمد واسحاق کی دلیل اس لئے نہیں بن سکتی کہ اس میں عورت کے لئے فضل رجل کے استعمال کی بھی نہی ہے حالانکہ یہ بالاتفاق جائز ہے۔ باقی ساتھ ساتھ غسل اور وضو کی روایات ترمذی کی حدیث باب اور بخاری شریف ص ۱۲۹، ۱۳۰ اور ابو داؤد ص ۱ پر ملاحظہ کر لیں۔ واضح رہے کہ پردہ اور حجاب کے قرینہ کے پیش نظر ایک ہی برتن سے ساتھ ساتھ غسل کرنے کی روایات کے اندر نہ وجہیں ہی مراد ہیں۔ جہاں تک محرم کے فضل طہور کے استعمال کا تعلق ہے تو سوہ کی طرح منظرہ شہوت کی بنا پر یقیناً مکروہ ہے۔ (۲۲/ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْعِشْرُونَ

باب ماجاء ان الماء لا ينجسه شيء: یانی کے مسئلہ میں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وقوع نجاست سے پانی کی طبیعت یعنی رقت و سیلان میں تبدیلی آگئی تو یہ نجس ہو جائے گا، اگر رقت و سیلان بدستور باقی ہے تو اصحاب ظواہر کے نزدیک نجس نہ ہوگا۔ اب اگر وقوع نجاست سے رقت و سیلان باقی رہتے ہوئے پانی کے اوصاف ثلاثہ (رنگ، بو، مزہ) میں تبدیلی آگئی تو امام مالک کے نزدیک پانی نجس ہو جائے گا ورنہ نہیں احناف و شوافع کہتے ہیں کہ اگر ما جاری یا مارا کہ کثیر ہے تو نجس نہ ہوگا اور اگر قلیل ہے تو چاہے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی بھی وصف میں تبدیلی نہ آئی ہو پھر بھی وہ نجس ہو جائے گا۔ امام احمد کی ایک روایت امام مالک کے ورا یک ہمارے مطابق ہے۔ بھر احناف و شوافع کے درمیان کثیر و قلیل کی تحدید میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعی کے نزدیک مقدار قلتین کثیر اس سے کم قلیل ہے۔ امام غزالی کا مشہور مذہب عشر فی عشر ہے مگر بعد استفتیش یہ معلوم ہوا کہ امام غزالی رحمہ اللہ اس کو رائے معتزلہ رہے



## الدَّرْسُ الثَّاسِعُ وَالْعِشْرُونَ

ان الماء طهور لا ینجسہ شیء ای هذا الماء الذی تسئلونہ لا ینجسہ شیء: مطلب یہ کہ الماء لام عہد خارجی کا ہے، مگر ابن ماجہ ص ۳۴ کی روایت میں سوال مذکور نہیں، جس سے یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ الماء لام استغراق یا جنس کا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح ابن ماجہ میں حیاض بین المکۃ والمدینۃ کے متعلق دو روایتیں ذکر کی گئی ہیں تو ان میں بھی مخصوص پانی مراد لیا جائے گا۔ اس لئے اصحاب ظواہر اور امام مالک کا اس مختصر روایت سے تمام پانیوں کی طہارت پر استدلال درست نہیں کیونکہ قرینہ سوال اس کی دلیل ہے کہ مخصوص پانی مراد ہے۔ نیز یہ کہ ابن ماجہ کی اس مختصر روایت میں رشتہ بن سعد ہیں جو ضعیف ہیں اس لئے روایت بھی ضعیف ہوگی۔ امام احمد نے اگرچہ اس کی تصحیح کی ہے، مگر ابن بطلال وغیرہ دیگر محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی ہے شیخین نے بھی اس کی تخریج نہیں کی۔ علاوہ ازیں اس کی سند میں بھی اضطراب ہے۔ اس کے اندر عبید اللہ جو راوی ہیں ان کے نام اور ولدیت کے متعلق پانچ قول ہیں: عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج، عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج، عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج، اب بعضوں نے یہ کہا ہے کہ عبید اللہ اور عبد اللہ دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، بعضوں نے کہا کہ ایک ہی شخصیت ہے۔ دونوں صورتوں میں تقریب التہذیب میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے مستور الحال کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہی بات محقق نہیں کر یہ ایک شخصیت ہیں یا دو تو ان کے حالات کا صحیح علم کیسے ہو سکتا ہے۔ چوتھا قول عبید اللہ بن عبد الرحمن، پانچواں قول عبد الرحمن بن رافع بن خدیج۔ ابن مندہ نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کو مجہول کہا ہے۔ پھر اس روایت کے اکثر راوی مستور الحال اور ولید بن کتبہ خارجی ہے، اگرچہ محدثین ان کی حدیث کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ حال اس حدیث کی سند میں اضطراب اور ضعف، سنا پڑے گا، جہاں تک متن حدیث کا تعلق ہے تو اولاً نوام عرض کر چکے ہیں کہ س میں الف و لام عہد خارجی کا ہے اس لئے، اس کا حکم تمام پانیوں کو عام نہیں ہے۔ نانیہ یہ کہ اس کے پانی سے بہت سے ماغول کو سیراب کیا جاتا تھا اس لئے یہ مارجاری کے حکم میں ہونے کی وجہ سے نجس نہ ہوتا تھا۔ سوا فاع کے نزدیک بھی قلتین سے زیادہ ہونے کی وجہ سے نہ کہتے تھے اس لئے

ابوداؤد نے احناف و شوافع دونوں ہی کی تردید شروع کر دی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے قیس بن سعید سے سنا کہ وہ کہتے تھے میں نے بربضاعہ کے قیم سے اس کی گہرائی کے متعلق سوال کیا تو اس نے بتلایا کہ زیادہ سے زیادہ ناف تک اور کم سے کم عورت تک اس میں پانی ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ کنویں کی گہرائی کچھ زیادہ نہیں ہے، پھر ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی چادر کنویں پر پھیل کر جب ناپا تو اس کی چوڑائی پچھ فذاع نکلی۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے باغ والے سے پوچھا کہ قدیم بنا میں اب تک کوئی تغیر تو نہیں ہوا، تو اس نے جواب دیا کہ کوئی تغیر نہیں ہوا۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس میں پانی کو مستغیر اللون دیکھا ابوداؤد کا مشار اس تقریر سے یہ ہے کہ بربضاعہ اپنی چوڑائی اور گہرائی کے لحاظ سے احناف و شوافع دونوں میں سے کسی کے مذہب پر مار کثیر کے حکم میں نہیں آتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اس مختصر سا کنواں وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوا تو امام مالک اور اصحاب ظواہر کے مذہب کو صحیح ماننا بیڑے گا، لیکن ابوداؤد کی یہ سب باتیں محل نظر ہیں کیونکہ حضرات محدثین جب حدیث مرسل کو قابل احتیاج نہیں مانتے تو یہاں تو قیم سے لے کر مخصوص صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک کی ساری سند محذوف ہے، تو قیم کا یہ بے سند قول کس طرح قابل حجت ہو سکتا ہے۔ پھر سوال یہ کہ یہ قیم نفہ کف یا غیر نفہ اس کا نام، کثیت و لدیت وغیرہ سب مجہول ہے نیز یہ کہ اس قسم کے ملازم دربان یا محافظ بہت کم پڑھے لکھے ہوتے ہیں، ان کو تاریخی حقائق سے کیا دلچسپی، سوال کرنے پر اپنے عقل و قیاس سے جواب دے دیتے ہیں۔ ایسی شخصیت کی بے سند بات کو سند بنا کر احناف و شوافع کے مقابلہ میں پیش کیا جائے یہ کہاں کا انصاف ہے۔ پھر کہ یہ واقعہ زمانہ نبوت سے تقریباً ڈھائی سو سال کے بعد کا ہے، تنہا طویل عرصہ میں بہت کچھ تغیرات ہو جانے میں خصوصاً جب کہ مارخام و کچی ہو نیز یہ کہ پانی کو جب متغیر اللون دیکھا تو اسے ماغبر لونہ از طعمہ اور یحہ سے بربضاعہ کے پانی کے متعلق اس نہ لال غلط ہو جاتا ہے۔ رہا مساحت کا معاملہ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو نفی پر شہادت اصولاً غلط ہے۔ باقی کنویں کے جاری ہونے کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ سوتوں سے جتنا پانی روز نہ سکتا ہے وہ روزانہ سب کھینچ کر نکال دیا جائے انتظام ہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کو مار جاری کا حکم دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سوال کا مقصد یہ نہیں کہ حیض کے کرمف کتوں کے گوشت اور پاخانہ وغیرہ نجاستیں فی اماں کو میں بیڑی میں اس کے باوجود



آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسی نظیف الطبع شخصیت اس کو وضو اور پینے کے لئے استعمال کریں یہ قطعاً ناممکن ہے اور جواب میں ارشاد فرمائیں کہ ان الماء طہور لاینجسۃ شیء حالانکہ یہ مشاہدہ ہے کہ ایک چوہا اگر کنویں میں سڑ جائے تو پورا پانی متعفن ہو جاتا ہے اور یہاں اتنی نہاستوں کے باوجود نہ کسی قسم کا تعفن ہے نہ لون و طعم میں کوئی تبدیلی یہ فہم سے بالاتر ہے۔ اس لئے لامحالہ سوال کی اس طرح توجیہ کرنی پڑے گی کہ کنویں کی صفائی سے قبل یہ سب چیزیں اس میں ڈال جاتی تھیں، مگر صفائی کے وقت کنویں سے یہ تمام گندگیاں نکال کر اس کا گندہ پانی بھی نکال دیا گیا تاہم اس کی دیواروں اور اندر کی کچھڑکی دھلائی نہ ہو سکنے کی وجہ سے صحابہ کرام کو یہ شبہ ہوا کہ آئندہ جتنا پانی آئے گا وہ سب دیواروں سے اور کچھڑے لگ کر ناپاک تو نہیں ہو جائے گا۔ اس شبہ کے زائل کی غرض سے آپ نے ان الماء طہور لاینجسۃ شیء ارشاد فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ کنویں کی طہارت قیاسی نہیں بلکہ استحسانی ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، برسات میں سیلاب اس پر سے گزرتا تھا، کچھ نجاستیں سیلاب میں آتیں کچھ لوگ بھی ڈال دیتے تھے یہ بھی سیلاب میں بہہ جاتی تھیں۔ لہذا قطعاً سیلاب پر کچھ کنویں کا پانی استعمال کیا جاتا تھا۔ اس پر صحابہ نے سوال کیا کہ کنویں کا پانی اس صورت میں نجس تو نہیں ہو گیا تو جواباً آپ نے ان الماء طہور لاینجسۃ شیء ارشاد فرمایا۔ (۲۳ ردوالمحجہ ۳۶۸)

## الدرر السالون

باب منہ آخر: یہ باب امام شافعی اور اس سے پہلا مالکیہ کے اور اس کے بعد والابا احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع کے نزدیک چونکہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے جس کی سند میں حدیث قلتین کو پیش کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں احناف تین طرح سے اعتذار پیش کرتے ہیں اول یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس میں عبید اللہ راوی کے نام میں بہت اختلاف ہے چنانچہ ابو داؤد ص ۵ میں عبید اللہ اور عبد اللہ دونوں نسخے ہیں، دقطنی اور نسائی میں بھی دونوں نسخے ہیں بایں ہمہ مستور الحال ہیں یعنی ان کی ثقاہت اور عدم ثقاہت کا حال کچھ معلوم نہیں۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے تین اور راوی مشکوک فیہ ہیں۔ ولید بن کثیر خارجی، محمد بن اسحاق مدنی ان کا معنعن غیر معتبر مسند معتبر ہے۔ محمد بن جعفر

ان الزیر کے متعلق ابو داؤد میں ہے کہ عثمان اور حسن بن علی محمد بن عباد بن جعفر نے نقل کرتے ہیں۔ اب ان دونوں کو اگر عبد اللہ اور عبید اللہ دو میں ضرب دیا جائے تو چار سندیں ہو جاتی ہیں۔ محمد بن جعفر بن الزیر عن عبید اللہ۔ محمد بن جعفر بن الزیر عن عبد اللہ۔ محمد بن عباد بن جعفر بن الزیر عن عبد اللہ۔ اب ابو داؤد کی ترجیح و تصویب میں بھی دو نسخے ہیں، ایک نسخے کی بنا پر محمد بن عباد اور دوسرے نسخے کی بنا پر محمد بن جعفر صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے ابو داؤد کی یہ ترجیح اور تصویب بھی مبہم ہو گئی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحقیق یہ ہے کہ پہلی اور چوتھی دو سندیں صحیح ہیں دوسری تیسری دونوں وہم ہیں، مگر اس میں بھی اشکال یہ ہے کہ محمد بن جعفر کی شخصیت تو متعین ہے مگر محمد بن عباد کون ہیں یہ مجہول ہیں۔ اس لئے ان کی تعین و تشخیص لازم ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس حدیث کو عاصم بن منذر سے حماد بن سلمہ اور حماد بن زید دونوں نے روایت کیا ہے۔ حماد بن سلمہ مرفوعاً اور حماد بن زید موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ ابو داؤد نے اگرچہ ترجیح نہیں دی مگر دارقطنی نے روایت موقوفہ کو ترجیح دی ہے جس کا یہ مطلب کہ قول صحابی ہے بہر حال انھیں اختلافات اور اضطرابات کی وجہ سے نہ حضرات شیخین نے اس کی ترجیح کی نہ ہی امام ترمذی نے اس کی تصحیح و تحسین کی۔ اب باوجود ان تمام کمزوریوں کے بعض حضرات محدثین کا اس کو علی شرط الشیخین، علی شرط مسلم کہہ کر تصحیح کرنا انتہائی تعجب خیز اور حیرت انگیز امر ہے۔ دوسرا اضطراب متن میں ہے کسی روایت میں قلتین کسی میں ثلاثا، کسی میں اربعاً حتی کہ اربعین قلتہ تک کے الفاظ ہیں۔ ان میں کس کو کس دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ نیز لم یحمل الخبث اور لم یجنس دونوں غلط منقول ہیں۔ لم یحمل الخبث کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو قلعہ پانی نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا یعنی نجس ہو جائے گا۔ دوسرا مطلب یہ کہ نجاست کو اپنے اوپر غالب نہ ہونے دے گا بلکہ اندر ہلاک کر دے گا یعنی نجس نہ ہوگا۔ عین ممکن ہے کہ روایت کے الفاظ لم یحمل الخبث ہوں اور پہلا مطلب مرفوعاً مگر راوی نے دوسرا مطلب مراد لے کر اس کو روایت مالمعنی کے طور پر لہر بن جس کہہ دیا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے

لہ فالعجب من الذین یحکمون علی ہذا الحدیث بالصحة من السعد بن کفاح۔

علیہ بکومہ صحیح علی خلاف اصولہم فان صححة درجہ دفعہ لا یلحق لا حد

تحقق جمع احزاء ہا وسر و ط ہا (مذلل السجود ص ۳۱)

کہ دو قلم پانی فی الواقع اپنے اندر نجاست کو ہلاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسرا اضطراب معنوی ہے کہ قلم کے معنی اور اس کی مقدار متعین کی جائے۔ قلم کے معنی پہاڑ کی چوٹی ہر چیز کا بالائی حصہ، کوہان، بڑا گھڑا، چھوٹا گھڑا، خابہ وغیرہ آتے ہیں۔ اب اگر ترجیح بلامرجح کے طور پر خابہ مراد لے لی جائے تو اس کی مقدار کو متعین کرنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خابہ یعنی ٹکڑے سے وہ مشکا مراد ہے جس میں سورطل پالی آتا ہو تو اس کی کیا دلیل ہے۔ اسی طرح امام ترمذی کا پانچ مشک کہنا یہ بھی محتاج دلیل اور محتاج تعیین ہے کہ پانچ مشکیں کس سائز اور کس مقدار کی مراد ہیں۔ بعضوں نے قلال بجز مراد لئے ہیں، مگر یہ بھی محتاج دلیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس حدیث میں اس قدر کمزوریاں اور اضطرابات ہوں اس کو معرض استدلال میں پیش کرنا کہاں کا انصاف ہے۔ اسی وجہ سے علامہ ابن قیم نے لکھا ہے کہ حدیث قلتین سے احتجاج پندرہ چیزوں کے ثبوت پر موقوف ہے جن کا ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا تعلق عموم بلوی سے ہے یا وجود اس کے صحابہ میں سے صرف عبداللہ بن عمرؓ اور ان کے تلامذہ میں سے صرف عبید اللہؓ اور عبداللہؓ ہی روایت کرتے ہیں باقی نافع، سالم، ایوب، سعید بن جبیر وغیرہ جو تلامبذ ہیں ان میں سے کوئی بھی اس کو روایت نہیں کرتا۔ یہ امر یقیناً روایت میں قدح پیدا کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ حدیث احادیث صحیحہ کے معارض ہے جیسا کہ اگلے باب میں انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ بہر حال حدیث قلتین ضعیف ہے خود شوافع میں سے امام غزالی نے، ابن عبد البر، قاضی اسماعیل بن اسحاق، ابن العربی، علی بن المدینی، حافظ

لہ قال ابن قیم فی نہذیبہ الاحتجاج بحديث القلتین مبنی علی ثبوت عدة مقامات الاول صحة سندہ الثاني ثبوت وصلہ ولں اسالہ غیر فادح الثالث ثبوت رفعہ وان وقف من وقفہ لیس بعلقہ الرابع ان الاضطراب الذی وقع فی سندہ لا یؤہنہ الخامس ان القلتین مقدارتان لقلال ہجر السادس ان قلال ہجر متساویۃ المقدار لیس فیہا کبار وصغار السابع ان القلہ معدرۃ بعمرتیں ہجارتیں وان قرب الحجاز لا یتفاوت الثامن ان المفہوم حجة التاسعۃ مقدم علی العموم العاسرۃ مقدم علی القیاس الحلی العادی عشر ان المفہوم عام فی سائر صور المسکون الثانی عشر ان ذکر العدد خرج مخرج التحدید والتقیید الثالث عشر الحواب عن المعارض ومن جعل لہما خصماً سطل احتاج لی مقام رابع عشر وهو انہ یجعل الشئ نصفاً احتیاطاً ومقام خامس عشر ان ماوجب بہ الاحتیاط صار فرضاً۔

ابن تیمیہ ابن قیم۔ ان سبھی حضرات نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اب چونکہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے اس لئے اس کی تضعیف اس کی تصحیح پر راجح اور مقدم ہوگی۔ حدیث کی باب سے مناسبت ظاہر ہے کہ جب جانور مالکِ بول میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً بول و براز بھی کرتے ہیں جس کے جواب میں اذا كان الماء قلتين <sup>۱۳۰</sup> او فرمایا گیا۔

باب گواہیۃ البول فی الماء الراکد۔ یہ باب بظاہر احناف کی موافقت میں لائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ مارا کد جو اتنی مقدار میں ہے کہ اس کے اندر داخل ہو کر انسان غسل کر سکتا ہے جیسا کہ مسلم شریف میں ہے یغتسل فیہ تو بہ مقدار قلتین سے یقیناً زائد ہوگا کیونکہ قلتین پانی اتنا نہیں ہو سکتا کہ اس کے اندر داخل ہو کر انسان غسل کر سکے نیز یہ کہ یہ مارا کثیر بھی نہ ہوگا جو مارا جاری کے حکم میں ہو ورنہ تو اس کو مارا کد نہ کہا جاتا۔ اب ایسے پانی کو وقوع نجاست سے نجس قرار دینا شوافع اور مالکیہ دونوں کے مذہب کے خلاف ہے۔ شوافع کے خلاف تو اس لئے کہ قلتین سے زائد ہونے کے باوجود اس کو نجس قرار دیا گیا اور مالکیہ کے خلاف اس لئے کہ اس کو نجس قرار دینے میں تغیر اوصاف کی کوئی قید ذکر نہیں کی گئی۔ اس لئے یہ دونوں حضرات یا تو نہی کو تنزیہیہ کے لئے لیتے ہیں یا پھر شوافع قلتین سے کم پر اور مالکیہ تغیر اوصاف پر محمول کرتے ہیں، مگر ان حضرات کی یہ تاویلیں بالکل خلاف اصل اور نہایت کمزور ہیں کیونکہ مفروض یہ ہے کہ یہ پانی قلتین سے زائد اور تغیر اوصاف سے معذور ہے اس لئے نہیں یقیناً تحریم کے لئے ہوگی نیز یہ کہ سہی میں اصل تحریم ہی ہے تنزیہیہ کے لئے لینا خلاف اصل ہے لیکن احناف کے مذہب کے مطابق مارا کثیر نہ ہونے کی وجہ سے نہی عن البول فی الماء الراکد تحریم کے لئے ہوگی اور پانی بھی نجس ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں مستیقظ من النوم کی حدیث میں تو ہم نجاست کی بنا پر نجس المید فی الاناء سے نہی اور سور کلب کے بارے میں فلیرقہ کا لفظ مالکیہ اور شافعیہ دونوں پر رخصت ہے کیونکہ بغیر کسی تحدید اور بغیر کسی تغیر اوصاف کی قید کے ان احادیث میں نجاست مارا کا حکم لگایا گیا ہے۔ برخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک یہ مارا قلیل ہے جس کا نجس ہو جانا یقینی ہے۔ نیز یہ کہ دارقطنی نے بطریق ابن سیرین، ابن ابی شیبہ نے بطریق عطاء۔ امام حمادی نے صحیح سند کے ساتھ بطریق ہشیم و عمرو بن دینار۔ بیہقی نے بطریق قتادہ حبشی کے برز مزم میں گر کر مر جانے کے واقعہ کو ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عباس نے بمحض من الضحیٰ ایک شخص کو کنویں میں اتار کر

حبشی کی لاش نکلوائی اس کے بعد پورے پانی کے نکالنے کا حکم دیا جب کنویں کے سوتوں سے پانی زیادہ  
 لے لگا تو سوتوں کو کپڑوں وغیرہ سے روکنے کی کوشش کی مگر حجر اسود کی طرف کا سوت بڑی شدت کے  
 ساتھ جاری رہا تو حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ بس اب پانی مت نکالا پہلے بتلایا  
 جا چکا ہے کہ یہ واقعہ بہت سی سندوں کے ساتھ منقول ہے اگرچہ بعض میں انقطاع ہے مگر امام طحاوی  
 نے اس کو صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔ دوسرے طرق بھی یقیناً اس کے مؤید ہیں۔ یہ واقعہ بھی احناف کی لیل  
 ہے کہ برزخ میں قتلین سے کہیں زیادہ پانی ہونے کے باوجود موت حبشی کی وجہ سے اس کو خمس قرار  
 دے کر پانی نکالنے کا حکم دیا۔ اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں میں ستر سال تک  
 مکہ میں رہا مگر میں نے یہ واقعہ کسی سے نہیں سنا۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس  
 کو تنظیف پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک سفیان بن عیینہ کا تعلق ہے تو اولا تو وہ مکہ میں صرف پینتیس سال  
 رہے سبعین کسی راوی نے کثیراً کہہ دیا ہوگا۔ دوسرے یہ کہ سفیان بن عیینہ کا عدم سماع اس واقعہ کی وقعت  
 کے بطلان کی دلیل نہیں بن سکتا۔ نیز یہ کہ عدم سماع عدم نفس کو مستلزم نہیں۔ تیسرے یہ کہ مثبت ذاتی  
 میں مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ بہر حال احناف کے نزدیک چونکہ تحدید پر کوئی مضبوط اور مستحکم دلیل  
 نہیں ہے اس لئے امام صاحب نے یہ مسئلہ رائے مبتلی بہ کے سپرد کر دیا ہے۔ (۲۵ رد المحتار ج ۳ ص ۱۳۸)

## الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالثَّلَاثُونَ

اب اس حدیث میں ثم یتوضا کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں ای لا تبلی فی الماء الراکد ثم  
 تتوضا منہ اس صورت میں ثم استبعاد اور تنقیح کے لئے ہوگا۔ بعض نے اس کا لایبولن کے محل پر  
 عطف کر کے مجزوم پڑھا ہے یہ دونوں اعراب اپنی جگہ صحیح ہیں باقی ثم کو واؤ صرف کے معنی میں لے کر  
 لا تاکل التمثک و تشرب اللبن کی طرح منصوب پڑھنے میں بول و توضی کے مجموعہ کی نہی ہوگی حال کہ بول  
 فی الماء اگر منفرد بھی ناجائز اور ممنوع ہے اس لئے منصوب پڑھنا خالی از عتبت نہیں۔  
 باب فی ماء البحر اذ تہ طہور۔ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم  
 اجمعین کو حواشکال باعث تردد ہوا اس کے متعلق حضرات علمائے مختلفہ نوجہات میان کی ہیں ۱۔ یہ

کہ قرآن پاک میں ارشاد فرمایا گیا ہے **وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا** اب چونکہ سمندر کا پانی نازل من السماء نہیں ہے تو ممکن ہے یہ طہور یعنی مطہر ہو ② نیز یہ کہ اس کے اوصاف یعنی مزہ اور رنگ میں بھی تفسیر یعنی شوریہ ہے جس کی بنا پر اس کو پیا بھی نہیں جاتا اس وجہ سے بھی اس کے طہور ہونے میں تردد ہوا۔

③ ابوداؤد ص ۳۳ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرکب البحر الا حاج او معتمرا وغازی فی سبیل اللہ فان تحت البحر نارا اس طرح قرآن پاک میں **وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ** وَاِذَا الْبُحَارُ سُجِّرَتْ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ بحر مظهر غضب الہی ہونے والا ہے پھر ابتدائے اسلام میں مامست النار سے وضو کی ممانعت تھی اور نیچے آگ ہونے کی وجہ سے سمندر کا پانی بھی مامست النار میں داخل ہے۔ کہا جاتا ہے اجزاء نار سے سمندر میں آج بھی موجود ہیں، بجلی وغیرہ اس کی علامت ہیں۔ ان وجوہات کے پیش نظر جب صحابہ کرام کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہوا تو بارگاہ رسالت میں سوال کیا۔ جواباً آپ نے **هُوَ الطَّهُّورُ مَاءُهُ الْحَلُّ مِیَّتُهُ** ارشاد فرمایا **مَرْنِ نَعْمَ** سے بھی آپ جواب دے سکتے تھے مگر **نَعْمَ** کے ساتھ جواب دینے میں قرینہ سوال کے پیش نظر صرف ضرورت کے وقت ہی اس سے وضو کی اجازت مفہوم ہوتی، لیکن اوتیت **جَوَامِعُ الْکَلِمِ** یعنی کلام کا نہایت مختصر اور فصیح و بلیغ ہونا اور اس کا معانی کثیرہ پر مشتمل ہونا یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ اس لئے آپ نے سائلین کے تردد کے پیش نظر حصر کے ساتھ کلام کو مؤکد کر کے **هُوَ الطَّهُّورُ مَاءُهُ** فرمایا کیونکہ سوال طہوریت کے متعلق تھا اس لئے جواب میں بھی طہور فرمایا۔ اس جواب سے سمندر کے پانی کی تمام حالات میں مستقل طور پر طہوریت ثابت ہو گئی۔ (نیز حصر سے یہ بھی مفہوم ہو رہا ہے کہ اصل پانی سمندر ہی کا ہے۔ اگرچہ وہ بارشوں، دریاؤں، چشموں اور کنوؤں ہی سے برآمد ہوتا ہو ایم کو محسوس ہو رہا ہے، مگر یہ سب پانی سمندر ہی کا ہے اور طہور بھی ہے اس لئے اس میں کسی اشکال یا تردد کی ضرورت نہیں) واضح رہے کہ سمندر کے پانی کی طہوریت پر اجماع امت ہے۔ اس کے بعد آپ نے یہ محسوس کر کے کہ جب ان کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہو تو دریائی سفر میں کھانے کی ضرورت پیش آنے پر ان کو مچھلی کی حلت و حرمت میں بھی تردد ہو سکتا ہے اس لئے **رَحْمَةً لِّلْعَالَمِیْنَ** نے نہایت ہی شفقت و محبت کے انداز میں **الْحَلُّ مِیَّتُهُ** فرما کر آئندہ ہونے والے سوال کا پیشگی ہی جواب دے دیا کہ دریائی میت بھی حلال ہے۔ احناف کے نزدیک میتہ کی

اضافہ مہینہ جاری کی ہے۔ اس لئے صرف پھل مراد ہے دوسرے بحری جانور سب حرام ہیں مچھلی بھی اگر خود پانی میں مکر اور تیرنے لگے پیٹ اس کا اوپر کو ہو، جس کو طائی کہا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اضافہ استغراق کے لئے ہے تو ان کے نزدیک تمام بحری جانور بلا کسی استثناء کے سب حلال ہیں۔ شوافع کے اس میں تین قول ہیں ① بحر سینک کے تمام بحری جانور حلال ہیں یہی مفتی ہے ② احناف کے مطابق ③ جس کی نظیر خشکی میں حرام ہے وہ حرام ہے اور جس کی نظیر خشکی میں حلال وہ حلال ہے۔ شوافع دلیل میں اُجِلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ اذِیرَہ کو پیش کرتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقاً بلا کسی استثناء کے صید البحر کی تحلیل ذکر کی گئی ہے مینڈک کا استثناء خیانت میں ہونے کی وجہ سے کیا جائے گا۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ آیت میں صید سے فعل صید یعنی اصطیاد مراد ہے نہ کہ مصید کیونکہ صید کا اطلاق اصطیاد پر حقیقی ہے اور مصید یعنی اسم مفعول پر اس کا اطلاق مجازی ہے، بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا درست نہیں۔ نیز یہ کہ آیت کے اندر محرم کے لئے اصطیاد بحری اور اصطیاد بری کے درمیان فرق بتانا مقصود ہے اس لئے اصطیاد ہی مراد لیا جائے گا۔ ہماری دوری دلیل احلت لنا المیتان والدمان السمک والجراد والکبد والطحال الحدیث ہے۔ اس حدیث سے صرف مچھلی کی حلت ثابت ہوتی ہے۔ (۲۶ رد والمجہد ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْثَلَاثُونَ

باب التشديد في البول: قبر لفظ گڑھے کو کہتے ہیں مگر یہاں مجازاً بالحدف کے طود پر صاحبی قبرین مراد ہے۔ فقال انهما تنية کی ضمیر بطور استعمال صاحبی کی طرف راجع ہوگی۔ بعض نے اُن کو کافر کہا ہے لیکن ابن ماجہ ص ۲۹ میں ہے مرد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقبرین جدیدین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان تھے۔ نیز ہمارے نزدیک کفار فروعات کے مکلف نہیں ہیں نہ فروعات پر ان کو عذاب دیا جاتا ہے۔ اس لئے اعمال جزئیہ پر عذاب ہونا بھی اُن کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے اور اگر کفار کو فروع کا مکلف مان بھی لیا جائے تب بھی اصول پر عذاب کا ہونا انسب ہے۔ کیونکہ وہ صرف اصول ہی کے مکلف ہیں۔ یہ روایت بخاری شریف ص ۳۳ میں ہے مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَائِطِ مَنْ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ أَوْ مَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانٍ يَعْذِبَانِ فِي قَبْرِهَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ



وسلم انہما یعذبان وما یعذبان فی کبیر ثم قال بلی کان احدهما لا یستتر من بولہ وكان الآخر یبشی  
 بالنمیمۃ ثم دعا بجریۃ فکسرها کسرتین فوضع علی کل تدر منهما کسرة فقیل لہ یا رسول اللہ  
 لم فعلت هذا قال لعلہ ان یشفق عنہما ما لم یتب۔ اسی طرح مسلم شریف ص ۳۴ میں ایک طویل  
 روایت میں ہے فقلت قد فعلت یا رسول اللہ فعمد ذاک قال الی مردت بقبرین یعذبان فلحبت  
 بشفاعتی ان یرفہ ذاک عنہما ما دام الغصنان س طبعین ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کی غرض سے جیدہ گاڑی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ شفاعت کفار کے لئے نہیں ہو سکتی۔  
 لہذا کافر کہنا درست نہیں۔ نیز کافر کہنا احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ فی کبیر اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ  
 کبیرہ گناہ نہیں ہے باوجودیکہ اس پر کبیرہ کی تعریف صادق آرہی ہے کیونکہ کبیرہ گناہ وہ ہے جس پر وعید کی  
 گئی ہو یا سختی سے ممانعت کی گئی ہو تو اس تعریف کے بموجب یہ گناہ کبیرہ ہوا۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا  
 جاتا ہے کہ معذہن اس کو کبیرہ خیال نہیں کرتے تھے مگر دوسرا مشہور جواب یہ ہے کہ لا یشق علیہما ای  
 لا یشق علیہما یعنی اس گناہ سے بچنا ان کو کچھ دشوار نہیں تھا اس لحاظ سے یہ کبیرہ نہیں ہے۔ اس سے  
 کبیرہ شرعی کی نفی لازم نہیں آتی۔ اس جواب کی تائید بخاری شریف کی روایت مذکورہ سے بھی ہو رہی ہے کہ  
 اس میں پہلے تو کہا وما یعذبان فی کبیر اس کبیرہ عملی مراد ہے پھر فرمایا گیا بلی اس سے کبیرہ شرعی مراد ہے ورنہ  
 تو حدیث کے اول و آخر میں تعارض ہو جائے گا۔ تیسرا جواب یہ کہ اگر اس کو صغیرہ بھی مانا جائے تو صغیرہ پر اصرار  
 کبیرہ ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ صغیرہ پر بھی عذاب دے سکتا ہے۔ حدیث کے حسب ذیل الفاظ لا یستتر  
 لا یستتر لا یستتر لا یستتر ان سب کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں البتہ لا یستتر کا ایک  
 مطلب یہ بھی ہے کہ جسم کو پیشاب کی چھینٹوں سے چھپاتا نہیں تھا بعض نے تستر پر محمول کیا ہے جیسے کہ امام طبرانی  
 پر اہل عرب برہنہ ہو کر پیشاب کرنے کو فخر کی بات سمجھتے تھے، تو یہ شخص بھی تستر کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتا تھا۔  
 یہ معنی یستترہ سے بالکل جدا ہیں۔ یمشی بالنمیمۃ نیمہ بھی کہا نہیں سے ہے۔ یہاں بھی یشق کے معنی  
 ہوں گے یا یہ شخص اس کو کبیرہ نہیں سمجھتا تھا یا اس وقت تک اس کا کبیرہ ہونا نہیں بتایا گیا تھا حضرات علماء  
 نے لکھا ہے کہ عذاب قبر کے اسباب چار ہیں۔ نیمہ، پیشاب سے احتراز نہ کرنا۔ شرب خمر حب دنیا یہ چار  
 گناہ فساد فی الارض کو مستلزم ہیں۔ اس لئے اصل سبب عذاب قبر کا فساد فی الارض ہے خواہ وہ کسی بھی  
 شے پیشاب سے احتیاط کرنا فساد فی الارض کو مستلزم ہے۔ (سید شہود حسن خفرائی)

صورت میں ظاہر ہو۔ اب رہی یہ بحث کہ ان شاخوں کا تخفیف عذاب سے کیا تعلق ہے تو اس میں ایک قول تو یہ ہے کہ ان شاخوں کے ذکر کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ کہ یہ موقت قسم کی سفارٹل ہے بہر صورت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل قیاس سے بالاتر ہے اس لئے یہ اپنے مورد ہی پر مخصوص رہے گا۔ اس پر قیاس کر کے پھول اور چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنا سراسر جہالت اور حماقت ہے کیونکہ اس فعل کو معلول بالعلۃ قرار دے کر صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین میں سے کسی نے بھی اس کو نہ منع دی کیا اور نہ اس پر عمل کیا۔ حضرت برید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اپنی زندگی میں کسی کو اس کا حکم نہیں دیا اس لئے اُن کی وصیت کو شدت خوف پر محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ بقیع غرقہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں سینکڑوں صحابہ مدفون ہوئے، مگر آپ نے نہ شاخیں لگوائیں نہ پھول چڑھوائے نہ درخت لگوائے بہر حال اس کو رواج دینے میں فساد عقیدہ کا اندیشہ ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی بھی یہی رائے ہے۔ اب چونکہ اس حدیث کو اعمش اور منصور دونوں نے روایت کیا ہے، اعمش تو مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ مانتے ہیں اور منصور طاؤس کا واسطہ نہیں لاتے اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ اعمش کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ یہاں اگرچہ ابراہیم کا کوئی ذکر نہیں مگر وجہ ترجیح کی غرض سے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اعمش، ابراہیم کی اسناد کے زیادہ حافظ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اعمش کی قوت حفظ منصور سے زیادہ ہے اس لئے اعمش کی روایت قابل ترجیح ہوگی۔ کیونکہ جب اسناد ابراہیم میں وہ قابل ترجیح ہیں تو اور روایات میں بھی اُن کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

(۲۸ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

## الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالثَّلَاثُونَ

باب ماجاء فی نضح بول الغلام : تمام علمائے اُمت کا اس پر اتفاق ہے کہ طفل رضیع کا ناپاک ہے۔ بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ اس کو پاک کہتے ہیں۔ البتہ جمہور کے درمیان اس کی کیفیت تطہیر میں ضرور اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک جمہانہ غلام و جاریہ دونوں کے بول کی تطہیر کے لئے غسل ہی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بول صبی میں نضح کافی ہے اور بول جاریہ میں غسل ہی کرنا ہوگا۔ یہ سارا قول یہ ہے کہ دونوں میں نضح کافی ہے لیکن

کیفیت نفع میں بھی امام شافعی صاحب کے دو قول ہیں ایک قول میں نفع سے مراد مغفرت ہے یعنی اتنا پانی ڈالا جائے کہ پیشاب کو ڈھانپ لے مگر نقاط نہ ہو دوسرا قول مکارثت کا کہ پانی پیشاب سے زائد مقدار میں ڈالا جائے مگر یہ نہیں ان دونوں کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی صاحب کے یہاں اصل یہ ہے کہ دوسرا نجاستہ علی الماء نجاستہ دوسرا الماء علی النجاستہ طہارۃ مگر احناف کہتے ہیں کہ مغفرت اور مکارثت میں نجاست پھیل کر زیادہ ہو جائے گی اس لئے غسل ہی ہو گا۔ شوافع ائمہ قیس بنت محسن کی روایت جو مسلم شریف ص ۱۳۹ میں ہے اور اسی طرح دوسری روایات جو مسلم اور ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں ہیں جن کے اندر لفظ نفع آیا ہے، استدلال کرتے ہیں۔ احناف نفع کو غسل خیف کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۳۱ میں ہے عن اسماء قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدا منا يصب ثوبا من دم الحيضة كيف تصنع به قال تَحْتُهُ ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ تَنْضِجُهُ ثُمَّ تَصْلِي فِيهِ اس حدیث کی شرح میں خود امام نووی فرماتے ہیں ومعنی تنضجہ تغسلہ اسی طرح ترمذی ص ۱۱۱ میں تطہیرنی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یکفیک ان تاخذ کفًا من ماء فتنضج به ثوبک حیث تری انه اصاب منه اس حدیث میں بھی تنضج بمعنی غسل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بعض روایات میں ولم یغسلہ بعض میں ولم یغسلہ غسلاً آیا ہے تو اس سے شدت غسل کی نفی مقصود ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ یہ جو کچھ بحث تھی طفل رضیع کے پیشاب اور جس چیز کو یہ پیشاب لگ جائے اس کی تطہیر کے متعلق تھی جہاں تک بول جاریہ کا تعلق ہے اس کو مثل دیگر نجاستوں کے دھویا جائے گا۔ اب طفل رضیع اور جاریہ کے بول میں وجہ فرق ایک تو یہ ہے کہ مرد کا مزاج حار اور عورت کا مزاج بارد ہوتا ہے اس لئے حرارت کی وجہ سے بول صبی کے اجزائے نجاست کے اندر تخفیف آجاتی ہے برخلاف صبیہ کے کہ برودت کی وجہ سے اس کے پیشاب میں لزوجت ہوتی ہے اس لئے اس کو بالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا۔ دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ طبعی طور پر لڑکے سے لوگ زیادہ محبت کرتے ہیں اس لئے اس کا تداول زیادہ ہوتا ہے اس عموم بلوی کی وجہ سے طریقہ تطہیر میں تخفیف کر دی گئی۔ تیسری وجہ فرق یہ ہے کہ لڑکے کا مخرج بول نہایت تنگ ہے اس لئے وہ دھار کے ساتھ نکلتا ہے پھیلتا نہیں برخلاف لڑکی کے کہ اس کا مخرج بول وسیع اور کشادہ ہوتا ہے اس لئے پیشاب پھیل جاتا ہے۔ چوتھی وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ ص ۱۳۱ میں ابوالیمان معری امام شافعی

سے نقل کرتے ہیں سألت الشافعي عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم يرش من بول الغلام  
 ويفسل من بول الجارية والماء ان جميعاً واحداً قال لان بول الغلام من الماء والطين وبول  
 الجارية من اللحم والدم ثم قال لي فقلت اوقال فقلت قال قلت لافلان الله تعالى لما خلق آدم خلقت  
 حواء من ضلعه القصير فصار بول الغلام من الماء والطين وصار بول الجارية من اللحم والدم  
 قال قال لي فقلت نعم قال فنعك الله به - مطلب یہ ہے کہ پانی اور مٹی جو حضرت آدم علیہ السلام  
 کا مادہ ہے یہ دونوں پاک ہیں اور خون ناپاک ہے گوشت بھی کراہتہ حرام ہے اس لئے بول غلام کی نجاست  
 میں تخت اور بول جاریہ کی نجاست میں خلطت ہوگی۔ اس وقت اگرچہ دونوں کا مادہ مٹی اور دم حیض  
 ہے مگر قدیمی مادہ کے امتیاز کی وجہ سے نسی آدم فنیست ذرینتہ کے ماتحت ذریت آدم میں پیشاب کے  
 اند بھی امتیاز ہو جائے تو کیا بعید ہے۔ (۲۹ رد المحتار ۳۶۸ ص ۱۸)

## الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْثَلَاثُونَ

باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمہ: عرینہ عرینہ کی تصغیر ہے۔ عرینہ ایک وادی ہے جو عرفات  
 کے قریب ہے یہ لوگ وہاں کے رہنے والے تھے۔ بخاری شریف ص ۶۲ میں قصۃ عکل و عرینہ اس سے  
 معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ کچھ عکل کے تھے کچھ عرینہ کے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آٹھ شخص تھے چار عرینہ  
 کے تین عکل کے اور ایک کسی اور جگہ کا ان لوگوں نے آپ کی خدمت میں آکر اسلام قبول کیا مگر مدینہ کی  
 آب و ہوا ناوافق آنے کی وجہ سے ان کے پیٹ پھول گئے اور مرض استسقاء میں مبتلا ہو گئے۔ اس وقت ان  
 لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ ہم لوگ کھیتی باڑی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ گڈرے ہیں یعنی مویشیوں  
 کے دودھ سے ہمارا معاش متعلق ہے۔ مطلب یہ تھا کہ ہم لوگ چونکہ دودھ کے عادی ہیں اس لئے دودھ  
 نہ ملنے کی وجہ سے ہمارے پیٹ پھول گئے، تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ اونٹوں  
 کے باڑہ میں پہونچ جاؤ اور دودھ اور پیشاب کا استعمال کرو۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا بالآخر چند  
 روز ہی میں تندرست ہو گئے اور تندرست ہوتے ہی انھوں نے اونٹوں کو لے کر فرار ہونے کا ارادہ کیا  
 حضرت یسار رضی اللہ عنہ جو راعی تھے انھوں نے مزاحمت کی تو ان لوگوں نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے

اور آنکھوں اور زبان میں کانٹے گاڑ دیئے اور ان کو شہید کر دیا۔ یسار کے ساتھی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فوراً اطلاع دی آپ نے صحابہ کا ایک دستہ اُن کے تعاقب کے لئے روانہ کیا۔ ان حضرات صحابہ نے ان کو پکڑ لیا اور اونٹوں کو چھڑا کر ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لا کر حاضر کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اسی طرح ہاتھ پاؤں کٹوا کر آنکھوں کو گرم سلاخیوں سے پھوڑ کر تپتی ہوئی زمین میں ڈال دیا۔ یہ لوگ تڑپ تڑپ کر مر گئے۔ اس کے بعد مثلہ کی سزا یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ کا منسوخ ہو گیا اور لا قوۃ الابالیف کا حکم ہو گیا۔ اب اس حدیث میں بول مایوکل حصہ کے اندر ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام احمد، امام محمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ پاک ہے اور امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور اس کی نجاست کے قائل ہیں۔ امام مالک وغیرہ اسی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے پاک کہتے ہیں کیونکہ اگر ناپاک ہوتا تو اس کے پینے کا حکم نہ دیا جاتا۔ جمہور کی طرف سے اس کے حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں ① یہ کہ صرف تداوی کی غرض سے آپ نے یہ حکم فرمایا، آپ کو بذریعہ وحی اس کا علم دے دیا گیا ہو گا کہ اُن کے اس مرض کا علاج صرف یہی دو چیزیں ہیں۔ اب اگر آج بھی کسی حرام چیز میں شفا منحصر ہو جائے تو بذریعہ مجبوری کا کل السیۃ فی المخصۃ اس کا استعمال جائز ہے ② حدیث غریبہ کا حکم منسوخ ہو گیا ناسخ اس کا استنزه عن البول ہے ③ جب دو عامل قریب المعنی ہوں اور اُن کے دو معمول ہوں تو عام طور پر قاعدہ ہے کہ عامل ثانی کو حذف کر کے عامل اول میں اس کے معنی کی تضمین کر کے اس کے معمول کو عامل اول کا معمول بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ علفتها تبنا و ماء اباردًا میں علفت کے اندر ماء باردا کے عامل سقیۃ کی تضمین کر کے سقیۃ کو حذف کر دیا ④ حلت و حرمت میں جب تعارض ہو تو حرمت

سے باقی صاحب نور الانوار نے نور الانوار ص ۶۷ پر جو حسب ذیل روایت نقل کی ہے۔ روی ابنہ علیہ السلام لما فرغ من دفن صحابی صالح ابتلی بعد اب القبر جاء الى امرأته فسألهما عن أعماله فقالت كان يبرئ الفم ولا يتنزه من بولہ فحينئذ قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبور منه۔ تلاست بسیار کے باوجود مستدرک حاکم میں کہیں بھی احقر کو یہ روایت نہیں ملی حالانکہ نور الانوار میں اس حدیث کے حاشیہ میں ہے رواہ الحاکم وقال هذا حديث صحيح واتفق المحدثون على صحته والله اعلم بغير اس وجہ سے حمید شیع الاسلام قدس اللہ ستارہ نے بھی درس میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ مستدرک ص ۱۳۸ میں صرف یہ الفاظ ہیں اکثر عذاب القبور من البول۔

کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اب چونکہ اس حدیث میں مثلہ کا ذکر ہے تو امام ترمذی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ مثلہ کو یا تو قبل نزول الحمد و پر معمول کیا جائے گا یا پھر یہ کہا جائے گا کہ انھوں نے بھی چونکہ راسی کا مثلہ کیا تھا اس بنا پر ثالث قائم کرنے کی غرض سے ان کا بھی مثلہ کیا گیا، لیکن اس کے بعد مثلہ قطعی طور پر منسوخ ہو چکا ہے۔ (مکرم محرم الحرام ۱۳۹۹ھ)

## الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ

باب ملجاء فی الوضوء من الريح: موجباتِ حدث کی تعلیل میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو بھی نجاست نکلے خواہ سیلین سے یا غیر سیلین سے وہ موجبِ حدث ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ اور امام احمد رحمۃ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اس بنا پر خون، تھے، رعان وغیرہ سب ناقضِ وضو ہیں۔ ریح کے اندر بھی چونکہ اجزائے نجسہ ہوتے ہیں اس لئے وہ بھی ناقض ہے۔ کپڑا دھونے کا حکم اس لئے نہیں کہ اس میں رطوبت نہیں ہوتی، لیکن قبلِ مرأۃ اور ذکرِ رجل سے جو ریح خارج ہوگی وہ اس لئے ناقض نہیں کہ قبلِ ذکرِ محلِ نجاست نہیں ہیں اس لئے یہ ریح بھی نجس نہ ہوگی۔ البتہ اگر کوئی عورت مضمضة ہو تو اس کو ریح قبل کے بعد احتیاطاً وضو کر لینا چاہئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریح قبل و ذکر فی الحقیقت ریح نہیں بلکہ ایک قسم کا اختلاج ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مخرجِ معقار سے جو بھی چیز نکلے گی خواہ وہ نجس ہو یا طاهر صحت کی حالت میں ہو یا مرض کی بہر صورت وہ ناقض ہوگی۔ یہ مذہب امام شافعی صاحب کا ہے۔ اس مذہب کی بنا پر منی اور پتھری، قبلِ مرأۃ کی ریح باوجودیکہ امام شافعی صاحب کے نزدیک یہ سب چیزیں طاہر ہیں ناقض ہوں گی۔ خون اور تھے رعان مخرجِ غیر معقار سے نکلنے کی وجہ سے غیر ناقض ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ خارج، مخرج، صفتِ خروج تینوں کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شئی معقار مخرجِ معقار سے اگر بحالتِ صحت نکلے تو ناقض ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ یہ مذہب امام مالک کا ہے۔ اس بنا پر پتھری، کپڑا اور سلسِ بول والے کا بول ناقض نہ ہوگا کیونکہ پتھری طاہر ہے کپڑا غیر معقار ہے اور سلسِ بول والے کا خروج بول بیماری کی وجہ سے ہے۔ لا وضوء الا من صوت اور یح ترجمۃ الباب میں ریح سے صرف ہوا مراد ہے مگر اس جگہ الا من صوت کے قرینہ کی وجہ سے رائحہ مراد ہے اس لئے کہ موت و رائحہ دونوں کا مبداء ریح ہے۔ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ لا وضوء کے قصر سے بظاہر انہی دو چیزوں کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے حالانکہ نواقض وضو اور بھی



ہیں۔ جواب یہ کہ بخاری شریف ص ۲۵۱ میں روایت ہے عن عباد بن تمیم عن عبدہ انہ شکى الى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل الذی یخیل الیہ انہ یجد الشئ فی الصلوۃ فقال لا یفتل اولاً ینصرف حتی یمسم صوتاً او یجد ریحاً اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ایک عام شخص کے متعلق ہے۔ اس لئے یہ قصر اضائی ہوگا۔ اب چونکہ سماع صوت اور وجدن ریح کے یقین مراد ہے اس لئے اشم اور اھم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ فوجد ریحاً بین الیتیہ اس سے احساس شکوک مراد ہے۔ ان اللہ اس سے بھی یقین مراد ہے۔ واضح رہے کہ الیقین لا یزول بالشک کا قاعدہ اسی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے۔ عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اس درجہ کا یقین مراد ہے کہ اس پر قسم کھائی جاسکے، مگر چونکہ اعمال میں غلبہ ظن قائم مقام یقین کے ہوتا ہے اس لئے غلبہ ظن پر بھی قسم کھائی جاسکتی ہے اس بنا پر غلبہ ظن کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ باب الوضوء من النوم: ابو داؤد ص ۲ میں ہے عن علی بن ابی طالب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکاء الشبہ العینان لمن نام فلیتوضأ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضو نہیں ہے بلکہ نوم ستر فا مفاصل کا سبب ہے اور با ستر فائے مفاصل خروج ریح کا سبب ہے اس وجہ سے نوم کا ناقض ہونا مخفی فیہ ہو گیا۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نوم خواہ کسی بھی ہیئت پر ہو مطلقاً ناقض وضو نہیں۔ ابن حزم ظاہری وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔ اسحاق بن راہویہ وغیرہ کہتے ہیں کہ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے۔ امام مالک احمد کا مذہب یہ ہے کہ قلیل نوم غیر ناقض کثیر ناقض ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نماز کی ہیئت مسنوءہ پر سویا خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو یا اس طرح بیٹھ کر سویا کہ مقعد زمین پر رکھی ہو تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض ہے۔ باقی قدوری کا قول کہ مسکنا او مستنداً الی شئ نوازیل لسط یہ غیر مفتی ہے۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس طرح بیٹھ کر سویا کہ مقعد زمین پر رکھی ہوئی ہے تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض۔ مگر امام ترمذی نے امام شافعی صاحب کا جو یہ قول کہ اور ای سرؤ یا نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک استغراق فی النوم بھی ناقض وضو ہے۔ ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً الخ اس سے عام قاعدہ کے طور پر نقض وضو من النوم کی علت بیان کرنا مقصود ہے ورنہ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند باتفاق اُمت ناقض وضو نہیں۔ اس لئے ابو داؤد ص ۲ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا



کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی اس حدیث کی مخلص ہے۔ (۲۴ محرم الحرام)

## الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء مما غیرت الناس: تقدیر عبارت اس طرح ہوگی يجب الوضوء من اكل ما غیرته النار۔ ثور اقط کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں اقط اس چھا چھ کو کہتے ہیں جس کو دہی کی طرح جما لیا جاتا ہے اس کو سالن میں بھی سبزی تڑکاریوں کے ساتھ پکا کر استعمال کیا جاتا ہے ہمارے یہاں اس کو پیر کہتے ہیں۔ وضوء مما مست النار کے اندر قرون اول میں کچھ اختلاف تھا مگر بعد میں پوری اُمت کا مما مست النار کے اکل کے بعد عدم وجوب وضوء پر اجماع ہو گیا۔ چنانچہ موطا امام مالک میں تقریباً دس صواب سے بمع خلفاء اربعہ ترک وضوء مما مست النار کو نقل کیا ہے ساتھ ہی ساتھ اس مسئلہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے رجوع کو بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی چونکہ وضوء مما مست النار کے قائل تھے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے حدیث رسول پیش کر رہے تھے تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے انتوضاً من الدھن الخ کہہ کر معارضہ کیا۔ اب اگر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا فتویٰ پیش کرتے اور اس کا معارضہ عبداللہ بن عباس کرتے تو کوئی اعتراض کی بات نہ تھی کیونکہ ہر دو حضرات فقیہ تھے لیکن جب حدیث رسول پیش کی اور ابن عباس نے معارضہ کیا تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غصہ آ گیا اور ڈانٹ دیا مگر فی الحقیقت حضرت ابن عباس کا مقصد حدیث سے معارضہ نہ تھا بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ حدیث رسول کا جو مطلب آپ سمجھ میں وہ غلط ہے ورنہ تو وضوء من الدھن بھی واجب ہونا چاہئے حالانکہ اس کے آپ خود بھی قائل نہیں۔ اب یا تو عبداللہ بن عباس اس کو منسوخ سمجھتے تھے اور وضوء کو وضوء لغوی یعنی مضمضہ اور غسل الیدین مراد لیتے تھے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی ص ۳۱ میں ہے تھا اتینا بماء فعسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیه ومسح ببلل کفیه وجہہ وذراعیه وراسہ وقال یا عکراش هذا الوضوء مما غیرت النار تو اس صورت میں وضوء لغوی اور وضوء اصطلاحی کا معارضہ ہوا یا عبداللہ بن عباس استحباب وضوء کے اور حضرت ابو ہریرہ وجوب وضوء کے قائل تھے تو اس وقت استحباب وجوب کا معارضہ ہوا۔ باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار علی امراة من الانصار اشکال یہ ہوتا

ہے کہ انصاری عورت کے یہاں آپ بے پردہ کیسے تشریف لے گئے۔ جواب یہ کہ یہ واقعہ یا تو قبل نزول الحجاب کا ہے یا یہ انصاری عورت آپ کی محرم تھیں۔ کیونکہ آپ کی قربت انصار کے قبیلہ بنو نجار میں بھی تھی حضرت ام سلمہ حضرت ام حرام رضی اللہ عنہما انھیں میں سے تھیں یا یہ کہ یہ برقع اوڑھے ہوئے ہوں۔ تیسرا جواب یہ کہ خلوت ناجائز ہے اور یہاں چونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ ساتھ تھے اس لئے خلوت متحقق نہ ہوئی۔ علاوہ بعد الشرب بقیہ پانی کو کہتے ہیں یہاں بچا ہوا کھانا مراد ہے۔ ولایصح حدیث ابی بکر مطلب یہ ہے کہ چونکہ حسام بن مصک راوی ضعیف ہیں اس لئے ان کا اس حدیث کو مسند ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ میں سے بتانا قابل اعتبار نہیں بلکہ دیگر حفاظ حدیث کی رائے کے مطابق صحیح ہی ہے کہ یہ روایت مسند ابن عباس میں سے ہے۔ وھذا اخرا لامرین چونکہ ابوداؤد نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کان اخرا لامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما غیرت النار کو وھذا اختصار من الحدیث الاول کہہ کر اس کو مجلس واحد ہی کا آخری فعل قرار دیا تھا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ابوداؤد کے نزدیک حضرت جابر کے اس قول اور ان کی روایت کردہ حدیث قربت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزاً ولحمًا الخ کا وضوء مامست النار کے نسخ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو وضوء مامست النار کے نسخ کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ حضرت جابر کا یہ واقعہ وضوء مامست النار کے حکم سے پہلے کا ہو اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ وھذا اخرا لامرین کہہ کر ابوداؤد کی رائے کے برخلاف اس کو مطلقاً اخرا لامرین قرار دے کر وضوء مامست النار کو منسوخ مان رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہو سکتا ہے کہ فعل کو قول کا ناسخ قرار دیا گیا ہے کیونکہ وضوء مامست النار کی حدیث قولی ہے اور ترک وضوء کی حدیث فعلی ہے تو اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو گذر چکا کہ وضوء بے وضوء نفوی یعنی مضمضہ وغسل الیدین مراد ہوا اور ترک وضوء سے وضوء اصطلاحی مراد ہو تو اس صورت میں نہ نسخ ہوگا نہ تغارض۔ دوسرا جواب یہ کہ امر کے حقیقی معنی حکم ہیں اس لئے یہاں حقیقی معنی یعنی اخرا الحکمین مراد لئے جائیں۔ اگرچہ یہ معنی حقیقی ہونے کی بنا پر راجح نہیں تاہم چونکہ امرین بمعنی شئیئین کا بھی احتمال ہے اسی بنا پر امام ترمذی علیہ الرحمہ نے کان ھذا الحدیث فرمایا ورنہ تو بصیغہ جزم ان ھذا الحدیث فرماتے۔ تیسرا جواب یہ کہ تمام صحابہ کا اتفاق اور اجماع امت

(۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

نسخ کی علامت اور بین دلیل ہے ۔

## الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء من لحوم الابل : وضو مما سمت النار کے اندر تو عمدہ راویں میں کچھ اختلاف رہتا مگر بعد میں ترک وضو پر سب کا اتفاق ہو گیا لیکن لحوم اہل کے کھانے سے نقض وضو میں اب بھی اختلاف ہے ۔ اگرچہ خلفائے راشدین و دیگر فقہاء صحابہ اور ائمہ ثلاثہ غرض یہ کہ علمائے اُمت کی بہت بڑی اکثریت کا یہی مذہب ہے کہ اہل لحوم اہل ناقض وضو نہیں ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ چند حضرات اس کو ناقض وضو مانتے ہیں اور دلیل میں حضرت برابر بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کو پیش کرتے ہیں ۔ جمہور کی طرف سے ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ اس روایت میں اضطراب ہے کیونکہ حماد بن سمہ بواسطہ حجاج بن رطاة اور خود حجاج بن اوطاة بھی اس روایت کو عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن ابیہ کی سند کے ساتھ اُسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کے مسند میں سے بتاتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ اور اُسید بن حضیر کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ بھی ذکر کرتے ہیں ۔ زادہ صبیحہ فہی اس کو ذوالقرنہ کے مسند میں سے قرار دیتے ہیں ۔ بعضوں نے ذوالقرنہ کا نام یعش بتایا ہے ۔ بعضوں نے ذوالقرنہ حضرت برابر بن عازب کا لقب بتایا مگر یہ صحیح نہیں ۔ مصنف نے اگرچہ اعمش کی روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو برابر بن عازب کے مسند میں سے قرار دیا ہے تاہم مذکورہ بالا اختلاف یقیناً موجب اضطراب ہے اس لئے حدیث مضطرب کو مستدل بنانا خلاف اصول ہے ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کان اخذ الامور من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما سمت النار سے یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث دیگر استنبائے مطبوعہ کی طرح لحوم اہل کو بھی شامل ہے ۔ اب اس پر ایک اعتراض تو یہ کیا جاتا ہے کہ ناسخ یعنی ترک وضو مما سمت النار عام ہے اور منسوخ یعنی اہل لحوم اہل قاص ہے تو اس صورت میں عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا لازم آتا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عام غیر مخصوص البعض عند الاحتمال خاص کی طرح فطری ہوتا ہے اس لئے اس کے ناسخ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ لحوم اہل کو اگر مطبوعہ وغیر مطبوعہ دونوں کے لئے عام مانا جائے تو ترک وضو جاتا

مست النار کی حدیث اس کی ناسخ کس طرح ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کچا گوشت کھانا عرف و  
 عادت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے حدیث سے کچا گوشت مراد لینا درست نہیں ورنہ تو پھر مطبوخہ وغیر  
 مطبوخہ کے ساتھ مس لحیم اہل کو بھی ناقض کہا جاسکتا ہے حالانکہ مس لحیم اہل بجز ابن قیم کے کسی کے نزدیک  
 بھی ناقض وضو نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ برابر بن عازب کی حدیث میں وضو سے وضو لغوی یعنی مغف  
 وغسل الیدین مراد ہے جیسا کہ حضرت عکراش کی حدیث میں گذرا۔ چوتھا الزامی جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ ص ۳۲  
 کی حدیث تو وضو امن البان الابل ولا وضو امن البان الغنم میں تو البان اہل کے شرب کے بعد  
 آپ لوگ وضو کو مستحب اور اکل لحیم کے بعد وضو کو واجب کہتے ہیں آخر اس کی وجہ فرق کیا ہے؟ جب کہ دونوں  
 حدیثوں میں صیغہ امر ہے۔ اس لئے یا تو دونوں کو واجب کہئے یا دونوں کو مستحب کہئے علاوہ ازیں ایک توجیہ  
 یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو ایک مرتبہ عرق النساء کا درد ہوا تو انھوں نے شفا یابی کی  
 صورت میں لحیم اہل جو ان کی پسندیدہ اور مرغوب غذا تھی اپنے اوپر حرام کر لینے کی سنت مانی تھی (ان کی  
 شریعت میں اس قسم کی سنت جائز تھی، مگر ہماری شریعت میں جائز نہیں لقولہ تعالیٰ یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ  
 مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ) چنانچہ شفا یاب ہونے پر اونٹ کے گوشت کو اپنے اوپر حرام کر لیا۔ اس وقت سے  
 یہودیوں کو اونٹ کے گوشت سے سخت نفرت ہو گئی تھی اب جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ  
 منورہ تشریف لائے اور یہودیوں کے برخلاف لحیم اہل کو حلال اور جائز قرار دیا تو باہمی منافرت کم کرنے کی غرض  
 سے تالیفاً للیہود اکل لحیم اہل کے بعد آپ نے وضو کا حکم صادر فرمایا جو بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

(۳، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْثَلَاثُونَ

باب الوضوء من مس الذکر: مس ذکر سے نقض وضو کا مسئلہ نہایت مختلف فیہ ہے  
 امام شافعی اور ان کے متبعین اس کو ناقض للوضوء مانتے ہیں۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک روایت امام  
 شافعی کے ساتھ ہے اور دوسری امام ابو حنیفہ کے موافق ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ مس ذکر کو ناقض  
 للوضوء نہیں مانتے۔ یہی مذہب حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، ابراہیم نخعی، سعید بن مسیب وغیرہ کا ہے۔

اب اس مسئلہ میں دوم فروع حدیثیں ہیں ایک حضرت بسرہ بنت صفوان کی جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے۔ نیز ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ میں یہ حدیث موجود ہے۔ امام مالک نے موطا ص ۱۲ پر اس حدیث کو ذکر کر کے کچھ آثارِ صحابہ بھی ذکر کئے ہیں۔ اس حدیث کو امام شافعی صاحب وغیرہ نقض وضو کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ دوسری حدیث طلق بن علی کی ہے۔ اس کو بھی نسائی، ابن ماجہ، ترمذی و ابو داؤد میں ذکر کیا گیا ہے۔ نیز امام محمد نے اپنے موطا میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی موافقت میں بہت سے آثارِ صحابہ بھی نقل کئے ہیں۔ یہ حدیث عدم نقض وضو میں احناف کا مستدل ہے۔ فریقین کی طرف سے دونوں روایتوں پر سوال جواب ہوئے ہیں۔ چنانچہ طلق بن علی کی روایت پر ایک اعتراض جو امام ترمذی نے کیا وہ یہ ہے کہ محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ مشکم فیہ راوی ہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قیس بن طلق کو امام شافعی رحمہ اللہ نے مجہول قرار دیا ہے۔ تیسری ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ طلق بن علی چونکہ قدیم الاسلام ہیں اور بسرہ بنت صفوان متاخر الاسلام ہیں۔ اس لئے بسرہ کی روایت کو طلق بن علی کی روایت کا نسخ مانا جائے گا۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ محمد بن جابر سے مشکم فیہ ہونے کے باوجود ایوب سختیانی اور ابن عون جیسے جلیل القدر محدثین نے روایت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ متروک، محدث نہیں ہیں۔ اسی طرح ایوب بن عتبہ سے اسی حدیث کو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے موطا میں ذکر کیا ہے پھر یہ کہ یہی حدیث امام ترمذی نے ملازم بن عمرو سے روایت کی ہے اس سے محمد بن جابر اور ایوب دونوں کی روایت کی تائید بھی ہو رہی ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس حدیث کا مدار صرف ایوب اور محمد بن جابر پر ہی نہیں ہے بلکہ ملازم بن عمرو جو بالاتفاق ثقہ ہیں وہ بھی اس کے راوی ہیں۔ امام ترمذی بھی ان کی حدیث کو اصح شئی فی ہذا الباب و احسن کہہ رہے ہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کو قیس بن طلق کے متعلق کچھ معلومات فراہم نہ ہو سکیں تو مجہول کہہ دیا ورنہ تو عند المحمّثین ان کی شخصیت مشہور و معروف ہے۔ امام محمد اور ابن معین ان کی نوٹیں کر رہے ہیں۔ اس سے یہ جرح مجہول ہے اور جرح مجہول اصولی طور پر راوی کی مجروحیت کے لئے کافی ہوتی ہے۔ تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ محض نقد و تاخر فی الاسلام کو دلیل نسخ بنانا درست نہیں ہے۔ دیکھئے حضرت جابر بن عبد اللہ قدیم الاسلام ہیں اور ترک وضو مہمست اسناد میں ان کی حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی نسخ ہے۔ باوجودیکہ حضرت

ابو ہریرہ متاخر الاسلام ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقدّم و تاخر فی الاسلام کو معیار نسخ بنانا بالکل غلط ہے۔ اب رہی حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ نقض وضو پر استدلال کرتے ہیں تو باوجودیکہ امام ترمذی نے اُس کی تصحیح کی ہے مگر اس میں روایت اور روایت دونوں طرح سے شدید اضطراب ہے۔ چنانچہ نسائی مشابہ پر حسب ذیل ایک مفصل روایت ہے کہ :

اخبرني عبد الله بن ابی بکر بن (محمد بن) عمرو بن حزم انه سمع عروة بن الزبير يقول ذكر مروان في امارته على المدينة انه يتوضأ من مس الذكر اذا افضى اليه الرجل بيده فانكرت ذلك وقلت لا وضوء على من مسه فقال مروان اخبرني بسرّة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر ما يتوضأ منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتوضأ من مس الذكر قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعا رجلا من حرسه فارسلته الى بسرّة فسألتها عما حدثت مروان فارسلت اليه بسرّة بمثل الذي حدثني عنها مروان .

حضرت عروہ فرماتے ہیں مروان نے اس وقت میں جب کہ وہ مدینہ میں ایسے تھا یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ سے ذکر کو چھو لے تو اس کو وضو کرنا چاہئے اس پر میں نے انکار کیا اور کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے تو مروان نے کہا مجھ کو بسرہ نے بتایا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نواقض وضو کے بیان میں فرماتے ہوئے سنا کہ مس ذکر کے بعد وضو کیا جائے گا۔ عروہ فرماتے ہیں کہ میں برابر مروان سے جھگڑتا رہا حتیٰ کہ مروان نے اپنے ایک شرطی کو بسرہ کے پاس بھیجا اس نے بسرہ سے معلوم کیا تو بسرہ نے وہی جواب دیا جو مروان نے مجھے بتایا تھا (یعنی مس ذکر ناقض وضو ہے) ۔

اب اس حدیث کی سند کے اندر ایک تو شرطی ہے جو مجہول ہے اس لئے اس کی ثقاہت اور عدم ثقاہت کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے عبداللہ بن ابی بکر ان کو امام طحاویؒ نے ناقابل اطمینان قرار دیا ہے اور جو روایت ہشام بن عروہ سے مروی ہے اس میں بھی عبداللہ کا واسطہ ہے۔ ہشام نے اس میں تیس کی ہے۔ اسی طرح مروان چونکہ سخت ظالم تھا اس کی روایات اگرچہ امام بخاری ذکر کرتے ہیں مگر اکثر روایا

میں مسود بن محمد یا کسی دوسرے راوی کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ سلمہ روایات جو مردان کے ظلم و ستم اور امارت سے پہلے کی ہیں وہ معتبر ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ اکثر انہی روایات کو ذکر کرتے ہیں۔ اس روایت کے اندر نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤد سب کتابوں میں مردان کا واسطہ ہے۔ اب رہا یہ کہنا کہ عردہ نے خود بسرہ سے جا کر معلوم کیا، تو یہ کسی قوی روایت سے ثابت نہیں۔ نہ ہی شیخین نے اس پر اطمینان کیا۔ یہ اضطرابات تو اس روایت میں سندی اعتبار سے ہیں۔ انہیں اضطرابات کے پیش نظر شیخین نے بھی اس روایت کی تخریج نہیں کی۔ اب درایۃ گفتگو سب سے پہلے اس کے مصداق میں ہے حضرات شوافع خود اس کے مصداق میں مضطرب ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مس ذکر صرف باطن کف سے ناقض ہے۔ بعض کہتے ہیں ظاہر و باطن دونوں سے بعض مس بالذراع کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ اسی طرح شہوت اور بغیر شہوت، قصد و بلا قصد، ذکر کبیر و صغیر، جھٹی انگلی سے مس۔ پھر میت وغیر میت کا ذکر، مقطوع الذکر کا مقام ذکر، مس دبر، مس انٹین، مس فرج، مس زنجین، مس بحائل، مس بلا حائل، ذکر بہیمہ وغیرہ میں حضرات شوافع کے مختلف اقوال ہیں جو اضطراب معنوی کی واضح دلیل ہے۔ نیز مس ذکر جب بالکل عام ہے تو اس کو بطن کف یا بلا حائل وغیرہ سے شوافع کیوں اور کس دلیل سے مقید کر رہے ہیں۔ اس کے جواب میں بعضوں نے کہا کہ نسائی کی حدیث مذکور میں ہے افضیٰ بیدہ اور افضیٰ کے معنی مس بطن الکف بلا حائل کے ہیں مگر یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ افضاء کے معنی مطلق ایصال کے ہیں مس بالکف بلا حائل اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔ کلام عرب بالخصوص قرآن و حدیث میں مستحسن و مکرمہ چیزوں کو کنائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے جس طرح اِنْ طَلَقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوْهُنَّ کے اندر مس سے مجازاً اجماع مراد ہے یا جس طرح ترمذی ص ۱۱۱ میں باب کو اھیۃ الاستنجاء بالیمین کے تحت جو حدیث نہی ان یمس الرجل ذکرہ یمینہ ذکر کی گئی ہے اس میں مس ذکر سے استنجاء ہی مراد ہے ورنہ تو حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہو سکتی اب جب امام ترمذی نے مس ذکر سے کنایۃ استنجاء مراد لے لیا تو ہم حدیث بسرہ میں مس ذکر سے کنایۃ

لے لیکن یہ روایت مردان کی امارت کے زمانہ کی ہے جس کا کہ نسائی کی مذکورہ روایت میں اس کی تصریح ہے اور غالباً اس وجہ سے عردہ اس کی اس روایت پر مطمئن نہیں ہوئے۔  
(سینیہ حسن عنک)



استنجا کیوں نہیں مراد لے سکتے۔ علاوہ ازیں احناف دونوں حدیثوں میں توافق کی حسب ذیل صورتیں بیان کرتے ہیں ① وضو سے وضو لغوی یعنی غسل لیدین مراد لیا جائے ② وضو بطور استحباب مانا جائے ③ یہ حکم خروج مذی کے ظن پر مبنی ہو ④ یہ حکم مباشرت فاحشہ کی صورت پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام مالک و احمد سے بھی منقول ہے کہ حدیث بسرہ میں مس بشہوة مراد ہے تو اس صورت میں خروج مذی کا احتمال ناقض وضو ہو گا نہ کہ صرف مس ذکر۔ اب ان تمام صورتوں میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو سکتا ہے یہی احناف کا مسلک ہے۔ برخلاف شوافع کے اُن کے مذہب کی بنا پر طلق بن علی کی حدیث کا ترک لازم آتا ہے۔ باقی ترجیحی جواب علامہ ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ دونوں حدیثیں صرف درجہ حسن کے اندر ہیں درجہ صحت اُن کو حاصل نہیں ہے۔ اب تعارض کی صورت میں مرد کی روایت کو ترجیح دی جائے گی خصوصاً جب کہ مسئلہ بھی مردوں سے متعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ طلق بن علی کی حدیث باسکال صاف اور واضح ہے اس میں کسی بھی تاویل کی گنجائش نہیں برخلاف حدیث بسرہ کے کہ اس میں مذکورہ بالا تاویلات کا احتمال ہے۔ تیسرے یہ کہ بکثرت آثار صحابہ اور تعامل اُمت احناف کی تائید میں ہیں۔ چوتھے یہ کہ مس ذکر کے اندر عموم بلوی ہے اور عموم بلوی کے اندر خبر واحد قابلِ حجت نہیں ہوتی۔ فقہی اور اجتہادی جواب یہ ہے کہ ذکر بھی دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے جس طرح دیگر اعضاء کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح مس ذکر ناقض وضو نہ ہونا چاہئے اس لئے طلق بن علی کی حدیث اصل کے بالکل مطابق ہے اور حدیث بسرہ اصل کے خلاف اور روایت و درایت دونوں اعتبار سے مضطرب اور محتمل تاویل ہے اس سے بہر حال حدیث طلق ہی کو ترجیح دینی ہوگی۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بڑی تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور شوافع کے تمام دلائل کے نہایت معقول جوابات دیئے ہیں۔ (۱) محرم الحرام ۱۳۶۹ھ

## الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء من القُفْلَةِ. مسِ مرأة کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسِ مرأة ناقض وضو نہیں ہے البتہ مباشرت فاحشہ کی صورت میں شیخین کے نزدیک ناقض ہے امام محمد خروج مذی کی صورت میں ناقض ورنہ تو غیر ناقض کہتے ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مس

بشہوتہ ناقض اور بغیر شہوتہ مثلاً محرمہ ہو یا صغیرہ تو غیر ناقض ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن امام شافعی صاحب کا مفتی یہ قول یہ ہے کہ مسِ مرأۃ اگر بلا حائل ہو یا بسمائل اس طرح ہو کہ ایک کی حرارت دوسرے تک پہنچ رہی ہو تو ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے اجنبیہ ہو یا محرمہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور اگر ایسا حائل ہو جو وصول حرارت سے مانع ہو تو غیر ناقض ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت بھی یہی ہے۔ اور تیسری روایت امام مالک کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع قرآن پاک کی آیت اَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت کے اندر لمسِ مرأۃ کو ناقض وضو قرار دیا گیا ہے لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس آیت میں لمس سے جماع مراد ہے جیسا کہ دوسری قرأت لَمْ تَمْسُکُمْ کی جو باب مفاعلت سے ہے اور مشارکت پر دلالت کرتی ہے اس کی تائید کر رہی ہے کہ لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۶۶۳ پر ہے قال ابن عباس لمستم وتمسوهن والذاتی دخلتم بهن والافضلونکاح یعنی ان الفاظ سے قرآن پاک میں جماع مراد لیا گیا ہے۔ حضرت علی اور حضرت عائشہ کا بھی یہی قول ہے۔ نیز پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ بالعموم مستہجن اور مکروہ چیزوں کو قرآن پاک کے اندر عموماً کٹائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے وحلی اور جماع کو مس اور لمس وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ اِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ اور لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ میں مس سے باتفاق جماع ہی مراد ہے۔ مزید برآں سباق آیت بھی ہماری تائید کر رہا ہے کیونکہ ازالہ حدیث کی کل چار صورتیں ہیں (۱) بحالت وجدان مارا زالہ حدیث اصغر کے لئے آیت کریمہ میں وضو کا حکم ہے (۲) حدیث اکبر کے ازالہ کے لئے فَاطَهْرُوا یعنی غسل کا حکم ہے اور عند فقدان المار دونوں حدیثوں کے ازالہ کے لئے تیمم کا حکم ہے۔ اب اگر لمس سے جماع مراد نہ لیا جائے تو ازالہ حدیث اکبر عند فقدان المار کا حکم آیت سے معلوم نہ ہو سکے گا حالانکہ سباق آیت اسی کو مقتضی ہے کہ آیت میں چاروں صورتوں کا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔ نیز یہ کہ لمستم سے حدیث اصغر

سلہ اس صورت میں حضرات شوافع کو اَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ اَوْ کُوَاؤُکَ کے معنی میں لے کر تقدیر عبارت اس طرح مانی پڑے گی اِنْ کُنْتُمْ مَرَضًا اَوْ عَلَى سَفَرٍ وَ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ یعنی اگر تم مریض یا مسافر ہو اور تم کو حدیث اصغر کی یہ دونوں حالتیں پیش آجائیں تو تیمم کر لیا کرو۔ اس تقدیر عبارت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مراد لینے کی شکل میں تکثیر لفظ اور تقلیل فائدہ لازم آئے گا جو کلام اللہ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ اس صورت میں اتیان من الغائط اور لستم میں سے صرف ایک کا ذکر کر دینا کافی تھا۔ علاوہ ازیں احادیث سے بھی یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو ہے اور نہ کسی حدیث میں یہ آیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسِ مرأۃ کے بعد وضو کیا ہو۔ برخلاف اس کے عام طور پر تمام احادیث سے احناف ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۱۹۲ میں حدیث ہے عن عائشة قالت فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ من الفراش فالتمسۃ فوَقعت یدی علی بطن قدمہ دھو فی المسجد وھما منصوبتان وھو یقول اللھم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منك لا احصى ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسك اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بطن قدم پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہاتھ لگا اگر مسِ مرأۃ ناقض وضو ہوتا تو آپ فوراً نماز توڑ دیتے، آپ کا نماز کو قائم رکھنا اس کی واضح دلیل ہے کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ اس کے جواب میں امام نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا لا مس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے ملموس کا نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ رائج اور مفتی یہ قول یہی ہے کہ دونوں کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر انھوں نے یہ تاویل کی کہ ممکن ہے مس بحائل ہو، لیکن یہ تاویلات بالکل بے جاں اور خلافِ ظاہر ہیں۔ کیونکہ مسلم شریف ص ۱۹۸ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت انما بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجلای فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ کے غمز کیا کرتے تھے یہاں بھی امام نووی نے فوق حائل کی تاویل

(بقیہ صفحہ ۱۴۹) کی بناء پر آیت سے حدیث اکبر عند فقدان الماء کا حکم معلوم نہ ہو سکے گا۔ برخلاف احناف کی تفسیر کے کہ اس کے اندر آیت کریمہ سے چاروں حکم ثابت ہونے کے ساتھ پانچواں حکم یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ جماع خواہ انزال کے ساتھ ہو یا بغیر انزال کے دونوں صورتوں میں موجبِ حدیث اکبر ہیں۔ اس وقت تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا لَا تُؤْزِلُونَ فَاطَهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا بُدَّ لَكُمْ أَلَّا تُؤْزِلُوا فَتَمُومُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر مریض یا سفر کی حالت میں وطی بالا انزال کی وجہ سے تم کو حیات لاحق ہوئی ہو یا تم نے عورتوں سے ملاست یعنی وطی بلا انزال کی ہو تو ان تمام صورتوں میں عند فقدان الماء تیمم کر لیا کرو۔ یہ تفسیر اجلہ صحابہ کی تفسیر کے بالکل مطابق ہے۔ (کذا فی التفسیر المظہری) (سید شہود حسن غفرلہ)

کی ہے، مگر احناف کہتے ہیں کہ اولاً تو بلادِ حارہ میں عادتاً کپڑا اوڑھ کر نہیں سوتے اور اگر کپڑا حائل ہوتا تو غز بنوبی یا غز بلحا فی فرماتیں۔ حالانکہ یہ حدیث بخاری ص ۱۶ اور نسائی ص ۳۸ پر ہے مگر کہیں بھی ثوب کا لفظ نہیں ہے خصوصاً نسائی کی روایت میں تو مسنی برجلہ کے الفاظ ہیں۔ پھر امام نسائی نے ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غیر شہوة، کا ترجمہ قائم کر کے مزید اس طرف اشارہ کر دیا کہ حدیث میں مس بحائل کی کوئی گنجائش نہیں ہے زیادہ سے زیادہ من غیر شہوة کی تاویل کی جاسکتی ہے مگر یہ تاویل بھی شوافع کے لئے کچھ مفید نہیں کیونکہ شوافع تو مسِ مرأۃ بغیر شہوة کو بھی ناقض مانتے ہیں۔ اسی طرح بخاری شریف ص ۱۶ پر حدیث ہے عن عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضعی الی سراسہ وهو مجاور فی المسجد فارجلہ وانا حائض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بحالت اعتکاف حضرت عائشہ سے اپنے سر کے بالوں میں کنگھا کراتے تھے۔ اعتکاف کی حالت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وضو خیال نہیں کیا جاسکتا۔ ثانیاً اعتکاف کی حالت میں قصداً موجبِ حدت فعل کرنا بھی آپ کی شایانِ شان نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف ص ۱۶ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، فقبضہ اللہ وان سراسہ بین نحری وسحری اور کبھی بخاری شریف وغیرہ میں بہت سی روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حضرت عائشہ کی گود میں ہوئی۔ اس صورت میں ناممکن ہے کہ حضرت عائشہ کا ہاتھ آپ کو اور آپ کا ہاتھ حضرت عائشہ کو نہ لگا ہو۔ اس صورت میں نعوذ باللہ آپ کی وفات علی غیر وضو لازم آئے گی جو حقیقت سے بہت بعید ہے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز صحیحین میں ہے عن ابی قتادۃ کان یصلی وهو حامل أمّانۃ بنت زینب یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم امامہ بنت زینب کو گود میں لئے ہوئے نماز پڑھتے تھے۔ چونکہ حضرات شوافع صغیرہ و کبیرہ محرمہ وغیرہ محرمہ سب ہی کے مس کو ناقض وضو کہتے ہیں۔ اس لئے یہ حدیث بھی اُن پر حجت ہے۔ اب چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں مسِ مرأۃ کے ناقض وضو نہ ہونے کی صاف تصریح ہے اور احناف کی بہترین دلیل بھی ہے۔ اس لئے امام ترمذی و انما ترك اصحابنا سے اس حدیث پر جرح کر رہے ہیں۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی اس حدیث کی دو سندیں ہیں ایک سند تو حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ جو امام

ترمذی نے باب کے شروع میں ذکر کی ہے اور دوسری سند ابراہیم بن عیسیٰ عن عائشہ جو آخر میں ذکر کی ہے۔  
اب پہلی سند پر ایک اعتراض تو امام ترمذی اور ابوداؤد دونوں نے یہ کیا کہ یحییٰ بن سعید القطان نے  
اس حدیث کو شبہ لاشیٰ یعنی انتہائی ضعیف کہا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ امام بخاری کہتے ہیں کہ  
حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ کیا کہ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ حبیب کی جتنی بھی  
روایات عروہ سے منقول ہیں وہ عروہ مرزی سے ہیں نہ کہ عروہ بن الزبیر سے۔ اب چونکہ عروہ مرزی مجہول ہے  
اس لئے یہ روایت بھی غیر معتبر ہوگی۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کو امام ترمذی نے اپنے چھ اُستادوں  
قتیبہ، ہناد، ابوالکریب، احمد بن منیع، محمود بن غیلان، ابو عمار سے نقل کیا ہے۔ اب جس سند پر چھ اُستادوں کا  
اتفاق ہو اس پر یحییٰ بن سعید القطان کی جرح شبہ لاشیٰ کو نہایت سادگی اور بے تکلفی سے امام ترمذی کا  
فوراً قبول کر لینا یقیناً باعث حیرت ہے۔ باقی جہاں تک جرح کا تعلق ہے تو اس کی بنیاد صرف دو باتوں  
پر ہے ایک یہ کہ اس حدیث میں عروہ سے عروہ مرزی مراد ہے جو ایک مجہول راوی ہے۔ دوسری بات  
یہ کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ اب پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ عروہ مرزی  
کہنے والے صرف عبدالرحمن بن مغراء ہیں جو خود ضعیف ہیں۔ ثانیاً یہ کہ ابن ماجہ ص ۳۸ کی روایت میں  
دیکھ نے صراحت کے ساتھ عروہ بن الزبیر نقل کیا ہے۔ دیکھ کے قول کو عبدالرحمن کے قول پر بہر حال ترجیح دی  
جائے گی۔ ثالثاً عبدالرحمن کی روایت میں اعمش کا یہ کہنا کہ عروہ مرزی سے ہمارے بہت سے شیوخ نے  
روایت کی ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ عروہ مرزی جب مجہول راوی ہے تو اس  
سے بہت سے شیوخ کا روایت کرنا ناممکن ہے۔ رابعاً حضرت عروہ چونکہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے اس  
لئے من ہی الامت کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں حضرت عائشہ کا تبسم فرمانا یہ بھی اس بات  
کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ کسی اجنبی کو اس قسم کے سوال کی جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اب چونکہ  
حضرت عروہ اس زوجہ کی تعیین و تحقیق کو حدیث کے مستند ہونے کے لئے ضروری سمجھتے تھے اس لئے انھوں  
نے یہ سوال کیا اور حضرت عائشہ نے تبسم فرما کر تصدیق بھی کر دی چونکہ یہ سوال و جواب صرف علمی تحقیق کی  
غرض سے صادر ہوئے تھے اس لئے ان کو خلاف حیا قرار دینا سراسر حماقت اور جہالت ہے۔ خامساً  
مسند احمد اور دارقطنی کی روایتوں میں عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ مذکور ہے یہ بھی اس بات کی

دلیل ہے کہ یہاں عروہ بن الزبیر مراد ہیں کیونکہ ہشام کے والد عروہ بن الزبیر ہی ہیں نہ کہ عروہ مزنی۔ خلاصہ یہ کہ اس روایت میں عروہ کو مزنی کہنا بالکل غلط ہے بلکہ یہی الحقیقت عروہ بن الزبیر ہی ہیں۔ (۸ محرم الحرام ۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الْاَرْبَعُونَ

اب رہی دوسری بات کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتصالِ سند کے لئے ثبوتِ سماع کی شرط صرف امام بخاری کے نزدیک ہے۔ اس لئے وہ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اُن کی اپنی شرط کے مطابق ہے۔ باقی امام مسلم کے نزدیک صرف امکانِ سماع اور معاشرت کافی ہے سو وہ یہاں موجود ہے کیونکہ عروہ کی وفات ۹۳ھ اور حبیب کی وفات ۱۱۹ھ میں ہوئی۔ اس لئے معاشرت اور امکانِ لقاء و سماع پایا گیا لہذا حدیث علی شرطِ مسلم صحیح ہوگی۔ دوسرے اعتراض کا جواب بھی یہی ہے۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو سفیان ثوری کا قول ماحدثنا حبیب الا عن عروہ المزنی غیر مستطیع پر منقول ہے ثانیاً ابوداؤد نے یہ کہہ کر وقد سدی حمزة الذی بات عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ بن الزبیر حدثنا صحیحاً سفیان ثوری کے قول کو خود ہی رد کر دیا۔ ثالثاً یہ کہ سفیان جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اپنے علم کے مطابق فرما رہے ہیں، جو دوسروں پر حجت نہیں۔ نیز یہ کہ ابوداؤد کا قول مثبت ہے اور سفیان کا قول نافی ہے مثبت و نافی میں بوقتِ تعارض مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ابوداؤد کا قول راجح ہوگا۔ علاوہ ازیں حبیب بن ابی ثابت کی عروہ سے تین حدیثیں اور بھی مروی ہیں۔ ترمذی ص ۱۸۶ اللہم عافنی فی جسدی۔ ترمذی ص ۱۸۳ مثل ابن عمر فی ای شہو۔ ابوداؤد ص ۲۱ اب ان یقول عذیلاً میں سے کسی میں بھی عروہ مزنی نہیں کہا گیا۔ اس لئے عروہ سے معروف شخصیت یعنی عروہ بن الزبیر ہی مراد لئے جائیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت ہے۔ اب اس روایت کی دوسری سند پر امام ترمذی اور ابوداؤد کا یہ اعتراض ہے کہ ابراہیم تمیمی نے یہ حدیث حضرت عائشہ سے نہیں سنی اور نہ حضرت عائشہ کا زمانہ پایا۔ اس لئے یہ مُرسل ہے اور مُرسل حدیث قابلِ احتجاج نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کا مُرسل ہمارے اور امام مالک وغیرہ بہت سے علماء کے نزدیک قابلِ قبول اور لائقِ احتجاج ہے دوسرے یہ کہ دارقطنی نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے کہ اس کو معاویہ بن ہشام نے عن الثوری عن



ابنِ روق عن ابراہیم عن امیہ عن عائشہ روایت کیا ہے۔ اب چونکہ اس سند کے اندر ابراہیم ہی اور حضرت عائشہ کے درمیان ابراہیم کے والد یزید بن شریک کا واسطہ آگیا تو اب یہ سند بھی ہوگئی، لیکن دارقطنی اور بیہقی کا کہنا یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث قبلہ صائم کے بارے میں تھی یعنی قبلہا وہو صائم تھا، مگر ضعیف رواۃ نے اس کو قبلہ وضو کے بارے میں نقل کر دیا، لیکن ابوہریرہ النقی میں اس کو رد کر دیا ہے کہ اول تو اس کی کوئی بنیاد نہیں نہ کوئی دلیل ہے نہ کوئی ثبوت۔ ثانیاً خاطر خواہ ثقہ راویوں کو ضعیف قرار دینا یہ بھی خلاف اصول ہے۔ بہر حال دونوں حدیثیں اپنے مقام پر الگ الگ ہیں۔ اب اگر ان لوگوں کی بات کو مان بھی لیا جائے تو پھر ہر حدیث کے متعلق جو شخص جو کچھ چاہے کہہ دیا کرے گا۔ اس طرح تو منکرین حدیث کے لئے انکار حدیث کا دروازہ کھل جائے گا۔

باب الوضوء من النقی والرعاف: خروج دم سے نقض وضو کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام احمد و اسحاق کے نزدیک خروج دم ناقض وضو ہے بشرطیکہ دم سائل ہو، کیونکہ دم سائل ہی دم مسفوح ہونے کی وجہ سے نجس ہے اسی طرح حجامت، پیپ، رعاف جو حد سیلان کو پہنچ جائیں اور قے الطعام ملاً الفم بوجہ قعر معدہ سے نکلنے کے یہ سب نجس ہیں جن کا خروج ناقض وضو ہوگا، کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک خروج نجاست مطلقاً ناقض وضو ہے، برخلاف دم غیر سائل اور قے الطعام غیر ملاً الفم جو قعر معدہ سے نکلتی ہے اور قے بلغم کہ یہ نہ نجس ہیں اور نہ ناقض وضو ہیں۔ اب امام شافعی صاحب خروج دم کے ناقض وضو ہونے پر ابوداؤد ص ۲۷ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی کے ایک مشرک نے لگا تا زین تیر مارے جن سے وہ لہو لہان ہو گئے مگر انھوں نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ اب اگر خروج دم ناقض وضو ہوتا تو یقیناً وہ نماز کو ختم کر دیتے اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف ص ۲۹ پر بھی غزوہ ذات الرقاع کے اسی واقعہ کا تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے۔ اُس کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر کے متعلق فرمایا کہ انھوں نے ایک ٹھنسی کو دبا یا اور اس میں سے خون بھی نکلا مگر وضو نہیں کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفی نے تھو کا اور اس میں خون آیا، مگر وہ اپنی نماز پڑھتے رہے، حسن بصری کا قول ہے کہ مسلمان زخموں کے باوجود نماز پڑھتے رہتے تھے ان اشارہ مذکورہ سے امام بخاری نے بھی خروج دم کے غیر ناقض ہونے پر استدلال کیا ہے۔ انصاری صحابی کی روایت کے مختلف



جوابات دیئے گئے ہیں اولاً یہ کہ اس کی سند میں عقیل بن جابر مختلف فیہ راوی ہیں۔ ابن حبان نے اگرچہ ان کی ثقافت میں ذکر کیا ہے، مگر میزان الاعتدال میں ان کو مجہول کہا ہے۔ پھر محمد بن اسحاق بھی مختلف فیہ ہیں اسی کو رد کی بنا پر اس واقعہ کو امام بخاری نے جب تعلیقاً ذکر کیا ہے تو یوں کو عن جابر بصیغہ ترمیض یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ روایت کیا ہے ورنہ عام طور پر تعلیقات کو بصیغہ معروف ذکر کیا کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی یہ روایت کمزور و ردیدہ کی ہے۔ ثانیاً یہ کہ جب لگا تار تین تیر لگے اور لہو لہان ہو گئے تو محال ہے کہ خون کپڑوں کو نہ لگا ہو اور خون آلود کپڑوں سے خود امام شافعی صاحب کے نزدیک بھی نماز نہیں ہوتی۔ پھر نماز کو جاری رکھنے سے عدم نقض وضو پر استدلال کیونکر صحیح ہو گا مگر محالہ اس کو کمال استغراق اور غلبہ حال پر ہی محمول کیا جاسکتا ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ ان صحابی کو اس وقت تک اس مسئلہ کا علم نہ ہوا ہو کہ خروج دم اور خون آلود کپڑوں سے وضو اور نماز منقطع ہو جاتی ہے۔ جس طرح عربوں ابی سلمہ ایک صحابی تھے کہ بوقت سجدہ ان کا کشف ستر ہو جاتا تھا تو اس کو کوئی بھی تستر فی الفضلہ کی عدم فرضیت پر استدلال نہیں بناتا کیونکہ یہ فعل مسئلہ سے عدم واقفیت پر مبنی تھا۔ امام نووی کی یہ تاویل کہ خون دھار بن کر نکلا، روایت کے خلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کا پھنسی کے پتھر ٹوٹنے کے بعد خروج دم سے وضو نہ کرنا بھی اس بنا پر تھا کہ وہ دم سایل نہ تھا کیونکہ دم سائل کے بعد وضو کرنا تو خود عبداللہ بن عمر سے ثابت ہے جیسا کہ موطا امام مالک ص ۱۱۱ اور موطا امام محمد ص ۱۱۱ پر ہے عن نافع ان عبد اللہ بن عمر کان اذا سرف انصرف فتوضاً ثم رجع فبني ولم يتكلم۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفی کے بزاق میں خون آنے سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ اگر بزاق پر دم کا غلبہ ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، تو ممکن ہے ان کے بزاق پر غلبہ دم نہ ہوا ہو۔ اس لئے اس اثر سے اگر استدلال کرنا ہے تو پہلے اس کو ثابت کر دیا جائے کہ بزاق پر دم غالب تھا۔ رہا مسلمانوں کا زخموں کے باوجود نماز پڑھنا تو یہ حضرات چونکہ معذور تھے تو معذورین کے عمل پر تندرستوں کے مسائل کو قیاس کرنا بالکل خلاف اصول ہے۔ معذورین کی سہولت کے لئے جو مسائل فقہ حنفیہ میں ہیں ان کے پیش نظر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مستدل ابن ماجہ ص ۱۱۱ کی حدیث ہے عن عائشہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قی اور عاف او قلس او مذى فليتنصر ف فليتوضا ثم یبن علی

صلواتہ وهو فی ذالک لایتکلم اس حدیث میں صاف ہے کہ تے اور رُعاف وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرے اور نماز پر بنا کرے۔ معلوم ہوا کہ رُعاف سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ نیز ابن ماجہ ص ۱۰۰ پر دوسری حدیث ہے عن عائشة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلی احدکم فاحدث فلیمسک علی انفہ ثم ینصرف یعنی اگر نماز میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ ناک کو ہاتھ سے بند کر کے جماعت سے نکل جائے۔ اب اگر نکسیر کو ناقض وضو نہ مانا جائے تو حدث پر پردہ پوشی کی غرض سے ناک پر ہاتھ رکھنے کے حکم کا کوئی بھی فائدہ نہ ہوگا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکسیر ناقض وضو ہے۔ دارقطنی نے اسی مضمون کی متعدد حدیثوں کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے اگر ابن ماجہ کی حدیث کی سند پر کسی کو کچھ اعتراض ہو تو دارقطنی کی روایات کثیرہ کا تو انکار کرنا ممکن نہیں۔ تیسری حدیث مستحاضہ کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش سے آپؐ نے فرمایا فلذا کان ذالک فامسک عن الصلوٰۃ فاذا کان الآخر فتوضی وصلی (ابوداؤد ص ۳۹) اس حدیث میں دم استحاضہ کے خروج کو موجب وضو قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو ہے۔ باقی شوافع کا یہ کہنا کہ یہ دم خارج من السبیلین کے قبیل سے ہے تو یہ درست نہیں۔ کیونکہ سبیلین میں سبیل جماع داخل نہیں ہے۔ (۹ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْأَرْبَعُونَ

قلہ فتوضاً؛ اس میں فار سببیت کے لئے ہے یعنی تھے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا اس لئے آپؐ نے وضو کیا۔ یہ حدیث تھے کے ناقض وضو ہونے پر احناف کی دلیل ہے، مگر تھے کی مختلف صورتیں ہیں اگر تھے کھانے یا پانی یا پتہ یا دم منجمد کی ہو تو اگر ملا الفم ہے تو ناقض ہے ورنہ نہیں۔ بلغم کی تھے مطلقاً غیر ناقض اور دم سائل کی تھے مطلقاً ناقض ہے۔ ان دونوں میں ملا الفم اور غیر ملا الفم کا کوئی فرق نہیں۔ امام شافعی صاحب خارج من غیر السبیلین ہونے کی وجہ سے تھے کو غیر ناقض للوضو مانتے ہیں۔ احناف کی دلیل ایک تو یہی حدیث ہے، مگر اس پر بعض شوافع نے یہ اعتراض کیا کہ روایت کے الفاظ تاء فطر تھے، دم مادی کی وجہ سے قاء فتوضاً ہو گیا، مگر یہ بات بالکل بے دلیل ہے اگر وہم ہوا تو کس راوی کو ہوا اس کی کسی نہ کسی درجہ میں تشخیص و تعیین ضروری ہے۔ ثانیاً یہ کہ روایت صحیح ہے شیخین نے صرف اختلاف

فی السند کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا۔ خود امام ترمذی نے اس حدیث کو اصح شئی فی هذا الباب فرمایا ہے۔ اس لئے روایت میں کسی قسم کا شبہ مہمل ہے۔ البتہ معمر کی روایت میں جو غلطیاں واقع ہوئی ہیں ان کو خود امام ترمذی نے ذکر کر دیا ہے۔ اول یہ کہ معدان بن ابی طلحہ کے بجائے خالد بن معدان کہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یعیش اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ تیسرے یہ کہ یحییٰ اور یعیش کے درمیان اوزاعی کا واسطہ چھوڑ دیا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو قے اور رُعات دونوں کا ذکر ہے مگر حدیث میں صرف قے کا ذکر ہے۔ اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعات کا ہے۔ اب اختلاف صرف یہ ہے کہ احناف دونوں کو ناقض اور شوافع دونوں کو غیر ناقض کہتے ہیں۔ اس لئے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں رُعات کو قے کے تابع کر کے صرف قے کی حدیث ذکر کر کے بتلادیا کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعات کا ہے۔ اس طرح پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل ابن ماجہ کی حدیث مذکورہ بالا من اصا بطی اور رُعات الخ ہے۔ تیسری حدیث القلس حدیث جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور صاحب ہدایہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ باب الوضوء بالنبیذ۔ نبیذ کے معنی ہیں گرا دینا، ڈال دینا، پھینک دینا اور نبیذ بمعنی منبوذ ہے عرف کے اندر شمار کو پانی میں ڈالنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ چھواروں کو پانی میں ڈالنے کے بعد ذائقہ بھی بدل گیا اور سکر و جھاگ بھی پیدا ہو گئے۔ دوسرے یہ کہ ذائقہ بدل گیا مگر سکر اور جھاگ پیدا نہ ہوئے تیسرے یہ کہ نہ ذائقہ بدلانا سکر پیدا ہوا۔ پہلی بالاتفاق حرام ہے، تیسری بالاتفاق جائز ہے۔ دوسری میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک ظاہر غیر مطہر ہے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی تین روایتیں ہیں۔ یتوضأ ولا یتمم، یتوضأ ویتمم، یتممر ولا یتوضأ، دوسری روایت کے امام محمد اور تیسری کے امام ابو یوسف قائل ہیں۔ تینوں قول اس وقت ہیں جب نبیذ کے علاوہ دوسرا پانی نہ ہو۔ اس اختلاف کی بنیاد مطلق اور مامقید پر ہے اگر مامقید کی اضافت محض تعریف کے لئے ہے تو اس سے مائیت کی نفی صحیح نہ ہوگی، جیسے ماء البیر، ماء البحر، ماء النہر وغیرہ اور اضافت تنقید کے لئے ہے تو مائیت کی نفی صحیح ہو جائے گی، جیسے ماء الورد، ماء البطیخ وغیرہ۔ اب چونکہ نص قرآنی میں جواز یتمم

کے لئے عدم وجدانِ مار کو شرط قرار دیا گیا ہے اس لئے وجدانِ مار کی صورت میں لامحالہ تیمم ناجائز ہوگا اب اگر نبیہِ حمر کو مار مطلق مان لیا جاتا ہے تو عدم وجدانِ مار کی صورت میں اس سے وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اصنافِ تقییدی کی صورت میں مار مطلق سے نکل جانے کا معیار کیا ہے تو اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پانی اپنے اوصافِ ثلاثہ یعنی رنگ، بو، مزہ میں سے کسی بھی ایک کے تغیر سے طاہر غیر مطہر ہو جاتا ہے جس کا مطلب یہ کہ وہ مار مطلق ہونے سے نکل جاتا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پانی دو صورتوں میں مار مطلق سے نکلتا ہے ایک یہ کہ کسی شیءِ طاہر کے ساتھ پانی کا کمالِ امتزاج ہو جائے پھر کمالِ امتزاج کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ پانی میں کسی ایسی چیز کو ڈال کر پکا یا جائے جس سے تنظیف مقصود نہ ہو جیسے باقلا وغیرہ تو اس صورت میں یہ مار مطلق ہونے سے نکل جائے گا اور اگر تنظیف مقصود ہو جیسے صابون اشنان وغیرہ تو اس صورت میں یہ مار مطلق ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی پھل، تربوز وغیرہ سے پانی کو بچھڑا جائے تو یہ بھی کمالِ امتزاج کی وجہ سے مار مطلق نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ کسی درخت یا پھل سے پانی خود بخود ٹپک جائے تو وہ کمالِ امتزاج نہ ہونے کی وجہ سے مار مطلق ہی کے حکم میں رہے گا۔ اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پانی پر غلبہِ مخالط ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مخالط جامد ہو مثلاً ستو وغیرہ اور اس کے اختلاط سے پانی کا رقت و سیلان ختم ہو جائے تو یہ بھی مار مطلق نہ رہے گا اور اگر رقت و سیلان باقی رہے تو یہ بدستور مار مطلق رہے گا اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مار العین سے وضو کرنا منقول ہے اور اگر یہ شیءِ مخالط سیال ہو یعنی بہنے والی ہو تو دیکھا جائے گا اگر یہ پانی کے ساتھ اس کے اوصافِ ثلاثہ میں بالکل متحد ہے تو غلبہ کے اندر اجزاء کا اعتبار ہوگا جیسے مار مستعمل اور غیر مستعمل دونوں مخلوط ہیں تو اگر غیر مستعمل کی مقدار زیادہ ہے تو وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اب اگر یہ شیءِ مخالط پانی کے اوصافِ ثلاثہ کے مخالف ہے تو مخلوط ہو جانے کے بعد اگر پانی کی اکثر صفتیں بدل گئیں تو یہ مار مطلق نہ رہے گا اور اگر بعض صفتوں میں مخالف ہو تو مخالف اوصاف کا لحاظ کیا جائے گا مثلاً دودھ وغیرہ کہ مزہ اور رنگ میں پانی کے خلاف ہے تو اگر دودھ کے اختلاط سے پانی کے رنگ اور مزہ دونوں میں تبدیلی آگئی تو مار مطلق نہ

رہے گا اور اگر صرف رنگ ہی کا غلبہ ہو مزہ بدستور رہے تو اس سے وضو جائز ہو گا۔ علیٰ هذا القیاس  
نبیذ تمر اگر وہ مطبوخ ہے تو مطلق نہ رہنے کی وجہ سے وضو جائز نہیں اور اگر غیر مطبوخ ہے اور چھوڑ کر  
ڈالنے کے بعد رنگ نہیں بدلا مگر اتنی قلیل شیرینی آئی کہ اسم مارتبیل نہیں ہوا تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے  
نزدیک اس سے وضو جائز ہے اور اگر اتنی شیرینی آگئی کہ اسم مارتبیل ہو کر اس پر نبیذ تمر کا اطلاق  
ہونے لگا مگر زبد و سکر پیدا نہیں ہوا تو متقاضی قیاس اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہئے، مگر  
لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر کے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس سے جواز وضو کے قائل  
ہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث اور اقوال صحابہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک فرما دیتے ہیں۔  
برخلاف شوافع وغیرہ کے کہ وہ ہم رجال و نحن رجال کہہ کر اقوال صحابہ کے بالمقابل اپنے اجتہاد  
کو ترجیح دیتے ہیں۔ اب امام ترمذی رحمہ اللہ اعتراض کرتے ہیں کہ روایت چونکہ ابوزید سے مروی ہے  
اور وہ مجہول ہیں اس لئے ان کی روایت قابل اعتبار نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی ابوبکر بن  
عربی نے ابوزید کے دو تلمیذ راشد بن کیسان یعنی ابو فرارہ اور ابو روق ذکر کئے ہیں اس لئے جہالت  
شخصی مرفوع ہو گئی۔ اب جہاں تک ابوزید کی تضعیف کا تعلق ہے تو اگر اس روایت کا مدار صرف  
ابوزید پر ہوتا تو ابوزید کی تضعیف سے یقیناً روایت ضعیف ہو جاتی مگر یہاں تو حافظ بدرالدین یعنی  
نعمۃ القاری شرح بخاری میں اس روایت کے چودہ راوی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت کو ضعیف  
کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابو فرارہ اور راشد بن کیسان ایک  
ہی شخصیت ہیں یا الگ الگ، دو شخص ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ محققین اسی طرف گئے ہیں کہ  
یہ ایک ہی شخصیت ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ابو فرارہ کوفہ میں نباذتھے یعنی نبیذ فروش تھے اس کا  
جواب اولاً تو یہ ہے کہ نبذ فی الحقیقت ابوزید تھے نہ کہ ابو فرارہ ثانیاً یہ کہ محض نباذ ہونا موجب قبح  
نہیں اس لئے کہ جائز نبیذ کا فروخت کرنا بھی جائز ہے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ یہ حرام نبیذ  
کا کاروبار کرتے تھے خواہ مخواہ کی بدگمانی جائز نہیں چوتھا اعتراض یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ  
تعالیٰ عنہ نے معلوم کرنے پر فرمایا کہ لیلۃ الجن میں ہم میں سے کوئی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ  
نہیں تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی کسی میں ساتھ تھے کسی میں ساتھ نہ تھے چنانچہ ترمذی ص ۱۵۹

میں سورۃ احقاف کی تفسیر میں ہے عن علقمۃ قال قلت لابن مسعود هل صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن منکم احد قال ما صحبہ منا احد اس روایت سے عبد اللہ بن مسعود کا ساتھ نہ ہونا معلوم ہوتا ہے مگر ترمذی صیحا کی روایت میں ہے عن ابن مسعود قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بید عبد اللہ بن مسعود حتی خرجہ الی بطحاء مکہ فاجلسہ ثم خط خطا ثم قال لا تبرحن خطک فانک سینتھنی لیک رجال فلا تکلمہم فانہم لن یکلموک ثم مضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حیث ادا الخ اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود آپ کے ساتھ تھے اور آپ نے ایک خط کھینچ کر ہدایت فرمادی تھی کہ اس خط سے آگے حجاز مت کرنا نیز تمہارے پاس جو لوگ آئیں (یعنی جنات) ان سے بات مت کرنا ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ الجن متعدد ہوئیں۔ ابن مسعود بعض میں ساتھ تھے بعض میں ساتھ نہ تھے نیز آپ کا جنات کے پاس تشریف لے جانا بغرض تبلیغ تھا اس لئے صرف ایک مرتبہ جانا کافی نہ ہوگا یقیناً آپ بہت سی مرتبہ تشریف لے گئے ہوں گے اور اگر بالفرض لیلۃ الجن ایک ہی مانی جائے تو معیت کے اثبات کو حصار تک پر محمول کیا جائے گا اور نفی کو حصار سے آگے پر یعنی جہاں آپ جنات کے مجمع میں تھے اس پر محمول کیا جائے گا علاوہ ازیں مثبت و نافی میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے بھی عبد اللہ بن مسعود کا ساتھ ہونا راجح ہے۔ نیز علامہ ابن ہمام نے سید محمد بطوسی کی کتاب اسباب اختلاف الائمہؑ میں لکھی گئی ہے اس سے اصل الفاظ روایت کے ما صحبہ منا احد غیر نفعل کئے ہیں راوی نے سہواً غیری کا لفظ چھوڑ دیا ہے نیز یہ بھی احتمال ہے کہ اس مسعود چونکہ اپنا ساتھ ہونا تو پہلے ہی بتلا چکے ہیں اس لئے اپنے عدوہ دوسروں کی نفی مقصود ہو۔ پانچواں اعتراض یہ ہے کہ آیت قرآنی بتلا ہی ہے کہ ما مطلق کی عدم موجودگی کے وقت تنہا ہی کیا جائے گا اس لئے خبر واحد کو آیت کے مقابل میں یا تو منسوخ مانا جائے گا یا پھر ساقط الہ غیار کہا جائے گا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کو متاخر مانا جائے تو تو اتر معنوی کی وجہ سے خبر واحد کے اندر مخصوص بننے کی صلاحیت اور نفوت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز یہ کہ شئی ظاہر کے اختلاط سے اگر پانی کے اندر تغیر وصف ہو جائے تو امام شافعی متا

کے نزدیک وہ پانی طاہر غیر مطہر ہو جاتا ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک پانی کی طبیعت یعنی رقت و سیلان اپنی حالت پر باقی رہے اور اسیم مار زائل نہ ہو پانی طاہر مطہر ہی ہے گا اس لئے پانی میں چھوڑے ڈالنے کے بعد جب تک اس کا رقت و سیلان باقی رہے، اس سے اسیم مار زائل نہ ہوگا اور وہ حسب سابق طاہر مطہر ہی رہے گا، چنانچہ اسی باب کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمرۃ طیبۃ و ماء طہور فرمانا اس پانی کی طہوریت کی واضح دلیل ہے خالصہ یہ کہ آپ نے ایسی نبیذ سے وضو کیا تھا اور ایسی ہی نبیذ سے وضو کو ہم بھی جز قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک اغتسال کا تعلق ہے تو چونکہ حدیث خلاف قیاس ہے اس لئے وہ اپنے مورد یعنی وضو پر مخصوص ہے گی غتسال کی اجازت نہ ہوگی۔ لہذا ابوالعالیہ کا یہ اثر کہ سألت ابا العالیہ عن رجل اصابته الجنابة وليس عنده ماء وعنده نبیذ ایغتسل به قال لا امام ابو حنیفہ کے خلاف نہ ہوگا اسی طرح عطار بن ابی رباح کا اثر، انه کره الاوضوء باللبن والنبیذ وقال ان المیثم اعجب الی منہ، توضع بالنبیذ کی کراہت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عدم جواز پر۔ دوسری بات یہ کہ عطار بن ابی رباح تابعی ہیں اور امام ابو حنیفہ بھی تابعی ہیں اس لئے عطار کا قول امام ابو حنیفہ پر حجت نہ ہوگا یہ دونوں اثر ابوداؤد ص ۱۲ پر ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱۰ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْأَرْبَعُونَ

باب المضمضة من اللبن. دَسَمَ (بفتح دال) کے معنی چکنا چٹ کے ہیں چونکہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل نقل کیا ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ دو دو نوش فرمایا اس کے بعد پانی منگایا اور یہ کہہ کر ٹکلی کی کہ اس میں چکنا چٹ ہوئی ہے اس لئے شرب لبس کے بعد مضمضہ کے متعلق تین قول نقل کئے گئے ہیں۔ وجوب، استحباب، عدم استحباب یعنی باحت۔ اب تقابلین باوجوب، بن ماجہ ص ۳۳ میں جو تین قولی حدیثیں نقل کی گئی ہیں جن میں صاف طور پر مصمصوا صغیر ہے اس سے اسناد دل کرتے ہیں مگر مصفاے راشدین و رد گم کا برین ص ۱۰۰ جو کہ عدم وجوب کے ذیل ہیں اس سے اس کو اسباب پر محمول کیا جائے گا۔ اب مجموعہ اربعہ



کے پیش نظر اولاً تو کوئی وجوب کا قائل ہی نہ ہوگا اور اگر کوئی وجوب کا قائل ہوگا بھی تو یا حضرت انسؓ کی روایت جو ابوداؤد ص ۲۶ پر ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنا فلم یضمض ولم یتوضأ و صلیٰ کو اس کا نسخہ قرار دیا جائے گا یا پھر بقرینۃ اجماع امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ امام شافعی صاحب بھی اگرچہ وجوب کے قائل نہیں مگر اس میں قدرے تشدد کرتے ہیں برخلاف احناف کے کہ وہ اس میں تشدد بھی نہیں کرتے۔ احناف کے یہاں اس سلسلہ میں وہی حکم ہے جو فتاویٰ عالمگیریہ ص ۱۱۱ میں ولواکل شیئاً من الحلاوة وابتلع عینہا فدخل فی الصلوۃ فوجد حلاً و قہا فی فیہ فابتلعہا لا تفسد صلوۃ تہ۔ خلاصہ یہ کہ بظاہر اُمت میں اس کے وجوب کا قائل کوئی نہیں سب استحباب ہی کے قائل ہیں۔ استحباب کے معنی ہیں الثواب فی فعلہ ولا عقاب فی ترکہ۔ اباحت کے معنی ہیں لا ثواب فی فعلہ ولا عقاب فی ترکہ۔ باقی ما ترمذی کے قول وللمیو بعضہم من الاستحباب کو مفعول مقدر مان جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ بعض لوگ مضمضہ بعد شرب اللبن کو مستحب بھی نہیں سمجھتے اس لحاظ سے یہ تیسرے مذہب یعنی عدم استحباب کی طرف اشارہ ہوگا۔ چنانچہ ابن ماجہ ص ۳۸ میں ہے تو وضواً من البان الابل ولا وضواً من البان الغنم تو اس حدیث میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے تو اس کا امر استحبابی البان ابل کے پینے کے بعد ہے البان غنم کے بعد منع کیا گیا ہے اس سے وہ لوگ جو دودھ پینے کے بعد مضمضہ کے عدم استحباب کے قائل ہیں اس میں استدلال کرتے ہیں۔ باب ما جاء فی کراہیۃ رد التلازم غیر متوضیٰ۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو بغیر وضو سلام کے جواب کی کراہت کا ذکر ہے مگر حدیث میں حالت بول کے اندر کراہت کا بیان ہے اس لئے دعویٰ کے عام اور دلیل کے خاص ہونے کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں یبول سے فراغت من البول مراد لیا جائے تو اس وقت حدیث ترجمۃ الباب کے بالکل مطابق ہو جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی علیہ رحمۃ تے ترجمۃ الباب سے ہاجر بن قنفذ کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابن ماجہ ص ۲۹ پر مذکور ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، انہ لم یمنعنی من ان ارد الیلک الا انی کنت علی غیر وضوء تو اس حدیث

سے امام ترمذی نے بغیر وضو و سلام کی کراہیت کو بیان کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم کیا اور اس باب کی حدیث سے حالت بول میں ردِ سلام کی کراہیت کو ثابت کیا۔ اس طرح امام ترمذی نے دونوں حالتوں میں ردِ سلام کی کراہیت کو نہایت لطیف انداز میں بیان کر دیا۔ علاوہ ازیں اور بھی ایسے مقامات ہیں جہاں سلام کرنا مکروہ ہے۔ شامی جلد اول ص ۱۶۱ میں انہیں مقامات حسب ذیل اشعار میں جمع کئے ہیں۔ سلامک مکروہ علی من ستمع : ومن بعد ما ابدی یسن ویشوع : مُصلٍ وتالذاکرو محدث : خطیب ومن یصغی الیہ ویسمع : مکروہ فقہ جالس لقضائہ : ومن بحثوا فی الفقہ دعہم لینفعوا : مؤذن ایضاً ومقیم مدرس : کذا الاجنبیات الفتیات امنع : ولعاب شطرنج وشبه بخلقہم : ومن هو مع اہل لہ یتمتع : ودع کافراً ایضاً ومکشف عورة : ومن ہو فی حال التغوط اشنع : ودع اکلاً الاذا کنت جائعاً : وتعلم منه انه لیس یمنع ۔ باقی عام حالات میں سلام کرنا سنت ہے اور جواب دینا واجب باقی فقہی اعتبار سے ردِ سلام کے لئے طہارت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف مستحب اور اولیٰ ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے مدینہ منورہ کے اندر جہاں پانی کا ہونا یقینی ہے اس کے باوجود تیمم کیا اور نہ توجن چیزوں کے لئے طہارت ضروری ہے اُن کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کتب دینیہ کو ہاتھ میں لینے کے لئے یا اللہ کے ذکر یا بغیر مصحف کے صرف قرأت کے لئے پانی کی موجودگی میں جواز تیمم کو حضرات فقہار اس حدیث سے مستنبط کرتے ہیں۔ باقی وہ مسنون دعائیں جو اوقات مُعینہ میں پڑھی جاتی ہیں۔ مثلاً بیت الحنار میں جانے اور وہاں سے نکلنے کی، سونے کی، سوکر اٹھنے کی وغیرہ یہ دعائیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کے لئے نہ طہارۃ

لہ سامی ص ۱۶۱ میں ایسے اکیس مقامات حسب ذیل اشعار میں ضبط کئے ہیں جہاں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔ رد السلام واجب الا علی : من فی الصلوۃ او باکل شغلاً : او شرب او قراءۃ او ادعہ : او ذکر فی خطبہ او نلبیہ : او فی قصۃ حاحہ الالب : او فی اقامۃ او الاداب : او سلم الطفل او السكر : او بفتیختی جہ الامتان : او واسی او عس او نڈم : او حالۃ الجماع او حاکم : او کفر فی الحمد او محنون : فواحد من بعد عشر و ۔

ضروری ہے نہ مستحب ہے تاہم ہمہ وقت با وضو رہنے کا اہتمام کرنا نہایت افضل ہے اور تصوف کے اندر اس کی بہت اہمیت ہے۔  
(۱۱، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب ماجاء فی سور الکلب۔ اس باب میں پہلی بحث تو نفس کلب کی حلت و حرمت کے بارے میں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کلب حلال ہے لیکن ائمہ شافعیہ کے نزدیک کلب قطعاً حرام ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اس سلسلہ میں چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ اَوَّلًا قُلْ لَا اَجِدُ فِیْ مَا وُحِیَ الِیَّ مَحْرُومًا اَیْہ کہ اس آیت کے اندر نفی و استثناء کے ساتھ اشیائے اربعہ پر تحریم کو مقتضی کر دیا گیا ہے یہ آیت محکم ہے اس کا ناسخ کوئی نہیں ہے۔ اس لئے اشیائے اربعہ کے علاوہ سب چیزیں حلال ہیں۔ ثانیاً یہ کہ آیت مَدْرَہ فَکُلُوْا مِنْهَا اَمْسَکُوْنَ عَلَیْکُمْ فِیْہ کلب معلومہ کے شکار کو بغیر غس کے کھا لینے کا حکم ہے حالانکہ جب کُتَّ شکار کو نہایت مضبوطی سے پکڑتا ہے تو اس کی دانتوں کی کچلیاں شکار کی کھال اور اس کے گوشت میں گر جاتی ہیں۔ نیز اس کا لعاب دہن بھی شکار میں لگتا ہے نہ سب باتوں کے باوجود آیت میں غس کا کوئی حکم نہیں دیا گیا، جس کا مطلب یہ کہ کلب حلال ہے اور اس کا لعاب دہن بھی پاک اور طہر ہے۔ ثالثاً یہ کہ بخاری شریف ص ۲۹۱ میں حدیث ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلاً رأى کلباً يأکل الثمر من العطش فاخذ الرجز فجلد یغرف له به حتی اراده فیکر اللہ له فادخله الجحہ۔ حدیث کا فہم یہ ہے کہ پہلی دانتوں میں سے ایک شخص نے ایک کُتے کو پیس کی شدت کی وجہ سے کچھ کو جوستے ہوئے دیکھا اس کو اس کُتے پر ترس آیا اور اس نے اپنے جمرے کے موزے میں پانی بھر بھر کر اس کو بدیا، اللہ رب عزت نے اس کے اس عمل کو قبول فرما کر اس کو جنت میں داخل فرما دیا۔ امام

ابن ذہب بعض العلماء نے ان الحروف معصومہ عن هذه الالفاظ لانحصار الحروف عن کتابہا ولا تحور نسخ الکتاب بخبر الاحادیث وی دل علی انہ واس عاس وبہ دل مالک وہ یصون انکر اھ غی م سور دلت علی ما ورد فی الحدیث ودل انکر الائمہ وحقہ وکافی واحمد ویرہر لا یخص بحرمہ هذه الالفاظ۔ (معارف مفسری ص ۲۹۷)

مالک صاحب اس حدیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ اس شخص نے اپنے موزہ میں پانی بھر کر گئے کو بلایا لیکن اس کے بعد موزہ کو دھویا بھی نہیں اس سے معلوم ہوا کہ کتے کا لعاب دھن پاک ہے اور لعاب دھن کی طہارت اس کے گوشت کی حلت اور طہارت کو مستلزم ہے کیونکہ لعاب گوشت سے بنتا ہے اس لئے لامحالہ کتے کو حلال اور طاہر ہی ماننا پڑے گا۔ رابعاً بخاری شریف کی اسی حدیث کے آخر میں ہے۔ کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکنوا یرشون شیئاً من ذالک۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی میں برابر کتے آتے مانتے تھے، مگر مسجد کو دھونے کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا تھا یہ بھی کتے کی طہارت کی دلیل ہے اگر کتا نجس ہوتا تو یقیناً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دھونے کا حکم فرماتے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کے برعکس امام شافعی صاحب کتے کو حرام قطعی اور نجس العین فرماتے ہیں اور غسل الاناء من ولوع الکلب کی احادیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ولوع کلب کے بعد مان مرتبہ نہایت مبالغہ کے ساتھ بڑن کے دھونے کا حکم کتے کی نجاست عینیہ کی واضح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے امام مالک رحمۃ اللہ کی سہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ قل لا اجد فیما آؤجی الی الایہ کے اندر بلاشبہ ہم بھی اشیائے اربعہ میں انحصار کو قطعی مانتے ہیں البتہ حکم نابدی نہیں مانتے یعنی نہ کہ ان اشیائے اربعہ کے بعد کوئی چیز حرام قرار نہیں دی جائے گی اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس کے بعد آیت مائدہ سے مستنظر وغیرہ کو اور انما لخمیر و المیسر لا۔ سے شراب کو اور ویحرم علیہم الخنائت سے دیگر خبائث حشرات الارض وغیرہ کو حرام کیا گیا ہے بہر حال آیت کے اندر صر موقت ہے موبہ نہیں۔ اس بنا پر قل لا اجد فیما آؤجی الی الایہ مخصوص بعض کے حکم میں ہو گئی اس لئے

۱۔ مان سمجھ سکتی ہو کہ امام مالک علیہ الرحمہ کلب اور دکر سے عام وعمرہ جس کی حرمت احادیث سے ثابت ہو چکی ان کو مکروہ کھجی یعنی حرام کے قریب کہتے ہیں۔ ہرگز۔ سمجھا سکتے ہو کہ وہ ان نوحل طیب کہہ کر ان کے کھانے کا نفی کرتے ہیں کیونکہ امام مالک جیسے عظیم امام امام احادیث کے رواد کون۔ ت نہیں کہہ سکے۔ مٹنا کہ مسطرطری صنیۃ میں ہے و مالک رحمۃ اللہ و ان لم یقل سحرہ التساع و ما لکنہ بفول۔ لکراہیۃ التحریمہ عملاً بسند الاحادیث۔ اب اگر کم علم قسم کے مکی کتوں کو کھاتے ہوں تو۔ خود ان کی غلطی اور جہالت ہوگی۔ فقط۔ سید مسعود جس غفرلہ

اس میں اخبار آحاد اور قیاس کے ذریعہ مزید تخصیص کی گنجائش پیدا ہو گئی اب اس کے بعد ذوناہب من السباع اور ذو مقلب من الطیور کی حرمت کو خبر واحد سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ امام مالک صا کی دوسری دلیل فکلو اَمَّا اَمْسَكْنَ عَلَیْکُمْ لَیْہ کا جواب یہ ہے کہ بے شک آیت کے اندر کلاب معلّمہ کے شکار کے غسل کا حکم نہیں ہے مگر یہ بات تو سب جانتے ہیں کہ عدم ذکر نفس شے کے عدم کو مستلزم نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت کے اندر جس طرح غسل کا ذکر نہیں سلخ اور طبع کا بھی ذکر نہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہو گا کہ بغیر سلخ و طبع کے یوں ہی کھالیا جائے۔ بہر حال جب دیگر احادیث سے کتے کے لعابِ دہن کی نجاست ثابت ہو چکی ہے تو اگرچہ یہاں غسل کا ذکر نہیں مگر غسل یقیناً واجب ہو گا تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کتے کو پانی پلانے کے بعد موزے کے نہ دھونے کی کیا دلیل ہے۔ حد سے حد یہ کہا جاسکتا ہے کہ غسل کا ذکر نہیں، مگر ہم عرض کر چکے ہیں کہ عدم ذکر عدم شے کو مستلزم نہیں دوسری بات یہ ہے کہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہو سکتی ہیں جب کہ ہماری شریعت میں اس کے خلاف کوئی حکم موجود نہ ہو لیکن یہاں ولوغ کلب کے بعد برتن دھونے کا حکم موجود ہے اس لئے یہ واقعہ قابلِ حجت نہیں ہو سکتا۔ چونکہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہم کتے کو نجس العین نہیں کہتے اس لئے کتوں کے آنے جانے سے نہ مسجد ناپاک ہوگی اور نہ اس کا دھونا ضروری ہو گا۔ و یہاں علاوہ ازیں ایک توجہ متعین نہیں دوسرے یہ کہ ترکوا الارض یبسرھا زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے مگر یہ اس وقت جب کہ کتے پیشاب کرتے ہوں ورنہ تو صرف آنے جانے سے جگہ ناپاک نہ ہوگی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ کتے کا لعابِ دہن طاہر ہے یا نجس، توائمہ ثلاثہ کے نزدیک کتے کا لعابِ دہن نجس ہے۔ امام مالک صاحب کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا لعابِ دہن پاک ہے۔ دوسری یہ کہ ناپاک ہے۔ تیسری یہ کہ کلب ما ذون یعنی وہ کتا جس کے پالنے کی اجازت ہے مثلاً گھر کی یا کھیت یا باغ کی حفاظت کے لیے یا شکار کے لئے تو ان اغراض کے لئے کتے کے پالنے کی اجازت ہے۔ لہذا ان کتوں کا لعابِ دہن پاک ہے اور غیر ما ذون کتوں کا لعابِ دہن نجس ہے چونکہ روایت عبد الملک بن ماجشون مالکی کی ہے کہ جو کتے خانہ بدوشوں کے ساتھ رہتے ہیں ان کا لعابِ دہن پاک ہے اور شہری کتوں کا ناپاک ہے۔ اب اگر لعابِ دہن کو ناپاک مانا جائے تو پھر س

کی تطہیر کیا صورت ہے؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مثل دیگر نجاسات کے گتے کا چانا ہوا برتن تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں ولوغ کلب کے بعد برتن کا سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اگرچہ لعاب کلب کو پاک کہتے ہیں، مگر سات مرتبہ برتن کو تعبدی طور پر دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو بخاری شریف ص ۲۹ اور مسلم شریف ص ۱۳ پر ہے عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا شرب الکلب فی اناء احذکم فلیغسلہ سبع مرّات۔ مگر اس حدیث کے متن کے الفاظ میں شدید اضطراب ہے اس روایت میں تو صرف سبع مرّات ہے دوسری روایت میں سبع مرّات اولاہن بالتواب تیسری روایت میں اخر لہن اولہن بالتواب چوتھی روایت میں ہے السابعة بالتواب پانچویں روایت میں ہے سبع مرّات وغفروہ الثامنة بالتواب اب ان روایات میں امام نووی نے تطبیق دیتے ہوئے فرمایا المراد احداہن اس کے بعد فرماتے ہیں واما رواۃ وغفروہ الثامنة بالتواب فمذہبنا ومذہب الجاہلیان المراد اغسلوہ سبعاً واحداً منہن بالتواب مع الماء فكان التواب قائم مقام غسلہ فسمیت ثامناً، مگر یہ تطبیق اس لئے درست نہیں کہ اگر ساتویں مرتبہ مٹی لگائی اور آٹھویں مرتبہ دھویا تو ظاہر ہے کہ مٹی ساتویں مرتبہ لگے گی تو اس صورت میں وغفروہ الثامنة بالتواب کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ آٹھویں مرتبہ مٹی نہیں لگائی گئی بلکہ اس کو دھویا گیا ہے اب اگر آٹھویں مرتبہ مٹی لگائی گئی اور اس کے بعد پھر دھویا گیا تو نو مرتبہ غسل ہو جائے گا۔ اس لئے امام نووی کی یہ تاویل درست نہیں۔ دوسری بات یہ کہ مٹی لگانے کو غسل کے قائم مقام کہہ دینا نہایت مہمل اور رکیک تاویل ہے۔ نیز یہ کہ یہ اضطراب ایسا ہے کہ اس کی موجودگی میں حدیث پر عمل کرنا ناممکن ہے۔ لہذا اس کو اصل یعنی ثلاث مرّات پر ہی باقی رکھا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ جو اس حدیث کے راوی ہیں خود اپنی روایت کردہ حدیث سے علاوہ اس فتویٰ کے جو طوسی ص ۳۱ پر مذکور ہے۔ حضرت ابو ہریرہ سے ثلاث مرّات کی حدیث بھی اس عدی نے الکاس میں نقل کی ہے "عن الحسن بن علی الکواکبی ثنا اسحق بن ابرہیم بن عبد الملك عن عطاء عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ولع الکلب فی اناء احذکم فلیغسلہ (ما یزید) آٹھ

کے خلاف ولوغ کلب کے بعد تین کو تین مرتبہ دھونے کا فتویٰ دے رہے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دے گا تو حدیث کو منسوخ مانا جائے گا ورنہ تو دیدہ و دانستہ حدیث کے خلاف فتویٰ دینے سے صحابی کی عدالت مجروح ہو جائے گی اس لئے کہ محال یہ سمجھا جائے گا کہ اس صحابی کے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے ایسی صورت میں اس حدیث کو اس زمانہ پر محمول کیا جائے گا جب کہ نہایت شدت کے ساتھ قتل کلب کا حکم دیا گیا تھا بعد میں جب قتل کلاب کو روک دیا گیا تو دوسرے سخت احکام مثلاً ولوغ کلب سبع مرآت وغیرہ کو بھی منسوخ کر دیا گیا لہذا یہ حدیث منسوخ مانی جائے گی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سبع مرآت کے غسل کا حکم شرعی اعتبار سے نہیں بلکہ یہ ایک حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ کتے کے لعاب دہن میں شدید قسم کے زہریلے جراثیم ہوتے ہیں جو تعفیر اور تکثیر غسل ہی سے زائل ہوتے ہیں لہذا یہ حکم استنباطی ہو گا اس لئے تکثیر غسل کو غلظت نجاست پر محمول نہ کیا جائے گا ورنہ تو کتے کا بول و براز اس کے لعاب دہن سے کہیں زیادہ نجس ہے حالانکہ ان کی تطہیر میں سبع مرآت یا تعفیر کی کوئی امام بھی شرط نہیں لگاتا۔ بہر حال عند الاحذاف ولوغ کلب کی تطہیر کے لئے وہی ثلاث مرار کا طریقہ ہے جو دیگر نجاستوں کے لئے ہے۔ ہاں اگر کسی کو تین مرتبہ میں اطمینان نہ ہو تو ایک دو مرتبہ زیادہ دھونے کی ممانعت بھی نہیں۔ (۱۳/ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْأَرْبَعُونَ

ماب سور الہودۃ: لحم ہرہ مثل دیگر سباع بہائم کے حرام ہے۔ لعاب دہن چونکہ لحم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے قاعدہ کی رو سے لعاب دہن اور سور بھی نجس ہونا چاہئے جیسا کہ امام اوزاعی کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام طحاوی کراہت تحریمی کے اور کرخی کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ بغیر کسی کراہت کے ظاہر کہتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کی مستدل کبشہ بنت کعب بن مالک کی یہی حدیث ہے جو امام ترمذی نے اس

دیکھئے صحیح کا تھی مانی ثلاث مرآت کراہیسی نقل راوی ہیں اس لئے ابن عدی کا الکامل میں اس حدیث کو ترک کرنے کے بعد منکوح کہنا درست نہیں۔ کیونکہ مسکن میں ضعف۔ ہی تعدد کی مخالفت کرتا ہے اور یہاں کراہیسی راوی نہیں۔ فقط  
سید مسعود جس عمر



باب میں ذکر فرمائی ہے۔ فرائی انظر الیہ حضرت کبشہ نے جب حضرت ابو قتادہ کو دیکھا کہ بلی کے پانی میں منہ ڈالنے کے بعد انھوں نے اس کی طرف اور زیادہ برتن جھکا دیا تو کبشہ نے اُن کو نظر تعجب دیکھا۔ تعجب کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ اس کا لعاب دہن حرام گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کا سُور نجس ہونا چاہئے۔ اس پر ابو قتادہ نے جواب دیا کہ بے شک تمہارا تعجب اپنے مقام پر صحیح ہے مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ ہرہ اولاً تو نجس نہیں ہے ثانیاً یہ کہ یہ گھروں میں گھومتی پھرتی ہے اور لوگ اس کو موذی جانوروں سے تحفظ کے لئے پالتے ہیں اس لئے اس سے بہن بہت دشوار ہے والذین یسروا لعصاب کہیں تو حکم شرعی کی علت نص میں ذکر کر دی جاتی ہے، جس طرح یہاں علت طواف کو اور رکعت ذہیت کم عن زیارة القبور الا فزروها فانها تذکر الموت میں تذکر موت کی علت کو بیان کر دیا گیا کسی جگہ علت مجتہد کو نکالنی پڑتی ہے۔ اب جب خود ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علت بیان فرمادی تو اس کے بعد اس کے سور کو نجس سمجھنا درست نہیں اسی لئے ابو قتادہ اپنے فعل پر تعجب کرنے کو بے محل بتلاتے ہیں دوسری حدیث ابو داؤد ص ۱ پر ہے۔

عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتہا ارسلتہا بہر دیسۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلی فاستارت الی ان ضعیبہا فجاءت ہرة فاکلت منها فلما انصرفت اکت من حبت اکت الہرة فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اہا لیست بنجس انماھی من الطوافین علیکم وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلہا اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے فعل کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی ذکر کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا مستدل ترمذی کے باب سابق کی حدیث میں داد اولعت الہرة غسل مرة ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ نیز امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حدیث ذکر کی ہے، طہور الاناء اذا دلخ فیہ الہرة یعسل مرة او مرتین داخلین کی ایک روایت میں ہے یعسل الاناء من الہر کما یعسل من الکلب دوسری روایت میں ہے اذا دلخ السنور فی الاناء غسل سبع مرات ان احادیث میں غسل کا حکم اس بات کی دلیل ہے کہ سور ہرہ نجس ہے، مگر ان میں زیادہ تر روایات اولاً تو ضعیف ہیں ثانیاً ان روایات کے

یہ معلوم ہوتا ہے کہ گتے کی طرح بتی کے احکام میں بھی شدت سے تدریج خفت آئی ہے یعنی شروع میں ولوغ ہرہ کے بعد برتن کو سات مرتبہ پھر دو اور ایک مرتبہ اس کے بعد انھا لیست بنجس فانھا الخ کا حکم ہوا۔ نیز یہ کہ مذکورہ بالا عت طواف ان روایات کے معارض ہے ان وجوہات کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صرف مکروہ فرماتے ہیں اور چونکہ کرخی کی روایت مفتی ہے اس لئے کراہت بھی صرف تنزیہی ہوگی۔ انھا لیست بنجس میں لفظ بنجس بفتح الجیم مصدر ہے جس کا مذکر و مؤنث دونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے اور یکسر الجیم صیغہ صفت ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہرہ بنجس نہیں ہے اس صورت میں تاء کے ساتھ ذکر کیا جاتا مگر چونکہ ہرہ سے مراد ہرہ کا سورہ ہے اور سورہ مذکور ہے اس لئے تاء کو نہیں لایا گیا۔ انہا من الطوافین یہ عدم نجاست کی علت ہے اس لئے جہاں یہ علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا۔ اس بنا پر دوسرے طوافین چوہے وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا، لہذا ان کا سور بھی بنجس نہ ہوگا۔ باب المسح علی الخفین : بجز رد افض و خوارج کے مسح علی الخفین کے جواز پر تمام اہلسنت والجماعت کا اجماع و اتفاق ہے۔ امام مالک علیہ رحمہ کی طرف انکار کی نسبت درست نہیں۔ اولاً تو خود امام مالک کے تلامیذ نے اس انکار کو قبول نہیں کیا۔ ثانیاً حضرو سفرد و نوں حالتوں میں امام مالک سے رجوع منقول ہے۔ ثالثاً امام مالک نے خود اپنے موطا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا اس پر عمل نقل کیا ہے البتہ امام مالک کا احناف سے یہ اختلاف ہے کہ عند الاحناف اگر کسی نے غسل جلیں کے بعد خفین کو پہن لیا پھر حدت ہونے سے قبل اس نے بقیہ وضو کر لیا تو مقیم حدت ہونے کے بعد ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن تین رات۔ مگر امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اسی صورت میں اس کو لازم ہے خفین کو کرکٹل وضو کرے پھر خفین پہنے اس کے بعد مسح کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عند الاحناف وقت الحدت طہارۃ کا ملکہ کا ہونا ضروری ہے اور ان حضرات کے نزدیک چونکہ وضو میں ترتیب و مواءمہ شرط ہے اس لئے عندئیس الخفین طہارۃ کا ملکہ کا ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک مسح علی الخفین کے فائل ہیں مزید برآں کہ خود موطا میں امام مالک یہی فرماتے ہیں۔ مسح علی الخفین تقریباً سب صحابہ سے منقول ہے جس میں عشرۃ مبشرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں اس لئے یہ روایات حدیث شریفہ کو یہ ہونے کی

وجہ سے مفید للیقین ہیں اس لئے آیت مائدہ میں ان سے تخفیف کی جاسکتی ہے۔ امام کرخی فرماتے ہیں :  
 اخاف الکفر علی من لایروی المسح علی الخفین۔ نیز امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں :  
 ما قلت بالمسح علی الخفین الا جاء فی فیہ مثل ضوء النهار۔ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں  
 کہ تفضیل الشیخین۔ حب الختین۔ المسح علی الخفین یتین چیزیں اہل سنت والجماعت کا  
 شعار ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مسح علی الخفین کا جواز جب احادیث مشہورہ سے ثابت ہو چکا تو اس پر عقیدہ جواز  
 رکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ علم العقائد کا یہ اصول ہے کہ جو عمل جس درجہ میں شریعت سے ثابت ہو گا اس  
 درجہ میں اس پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہو گا۔ مثلاً مسواک کی سنیت علی وجہ التواتر ثابت ہے تو  
 اُس کی سنیت پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہے ورنہ تو انکار تو اترا لازم آئے گا جو موجب کفر ہے۔ وھذا  
 حدیث مفسر: اگر اس کو بکسر التین پڑھا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ آیت مائدہ میں اَوْ جَدَّكُمْ  
 بفتح اللام کی قرأت میں یہ اجمال درپیش تھا کہ تخفیف کی حالت میں غسل رجلین ہو گا یا نہیں، تو اس  
 حدیث نے تفسیر کر دی کہ اس صورت میں غسل رجلین نہ ہو گا بلکہ صرف مسح کافی ہے اور قرأت جر  
 کی صورت میں یہ اجمال تھا کہ لبس خفین کے بعد رجبین پر مسح کس طرح کیا جائے گا؟ اس کی تفسیر  
 حدیث نے کر دی کہ مسح علی الرجلین سے مراد مسح علی الخفین ہی ہے۔ اب اگر اس کو مفسر بفتح السین پڑھا  
 جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ تاریکی اعتبار سے یہ حدیث مفسر ہے یعنی اس حدیث کا آیت مائدہ کے  
 بعد ہونا بالکل واضح اور یقینی ہے کیونکہ جریر بن عبد اللہ نزول مائدہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سے احقر کو مرصعہ دراز تک یہاں یہ اشکال رہا کہ تفضیل الشیخین، حب الختین کو اختلاف کی وجہ سے چوتھی نظر شعار اہل سنت کہ توکل مجاہد  
 مگر دوسرے بہت سے مختلف فیہ عقائد و اعمال کو نظر انداز کر کے خصوصیت کے ساتھ مسح علی الخفین کو امام ابو حنیفہ نے شعار اہل سنت کو قرار  
 دیا مگر ایک مرتبہ جب کہ احقر شیعوں کی کتاب اصول کافی کا مطالعہ کر رہا تھا اچانک جب اس عبارات التفتیہ فی کل شیء الا المسح  
 علی الخفین کے دیکھتے ہی اشکال رفع ہو گیا کہ روافض جب مسح علی الخفین کے لئے تنبیہ مخالف ہیں کہ نفی میں بھی اس کی اعازت نہیں دیتے  
 حاکم کے تفسیر کے اندر یہ لوگ بڑے سے بڑے ماحازر کاموں کو جاری نہیں بلکہ وہ اب تمام کرتے ہیں، تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا  
 مسح علی الخفین کو شعار اہل سنت قرار دینا بالکل کما ہے۔ ساتھ ہی اس کے قیاس پر مآثر ہو کر اس زمانہ میں جب کہ یہ واقعہ کا  
 مذہب منظم تھا اور نہ کتابیں لکھی گئی تھیں، اس کے باوجود امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی اس مذہب مآثر رکھتی گہری نظر تھی۔

کی وفات سے صرف چھ ماہ یا چالیس روز قبل اسلام لائے اس لئے اُن کا مسح علی الخفین کو نقل کرنا تاذکئی اعتبار سے فیصلہ کن امر ہے۔ باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیوم: چونکہ مسافر بہ نسبت مقیم کے رخصت و سہولت کا زیادہ مستحق ہے اس لئے اگر مقیم کو ایک دن ایک رات تک مسح کی اجازت ہے تو مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت ہے۔ یہ حدیث مسح علی الخفین کی تحدید و توقیت کے سلسلہ میں جمہور کی نہایت واضح دلیل ہے۔ امام مالک صاحب توقیت کے قائل نہیں ہیں، ان کا مسئلہ ابو داؤد صلا میں حضرت خزیمہ بن ثبات رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث کے آخر میں ولواستزدنا لردنا کی زیادتی ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے تام نہیں کہ اولاً تو یہ حضرت خزیمہ کا صرف خیال ہے ضروری نہیں کہ مزید کچھ مدت کی اجازت دے دی جاتی۔ ثانیاً یہ کہ لو شرطیہ کے بعد انتفاع جزا بسبب انتفاع شرط کے یقینی ہوا کرتا ہے اس لئے انتفاع شرط کی صورت میں وجود جزا کو تحقق ماننا بالکل غلط ہوگا۔ علاوہ ازیں اور بھی بعض روایات ہیں جن سے امام مالک عدم توقیت پر استدلال کرتے ہیں مگر یہ سب روایات ضعیف الاسناد ہیں۔ امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں۔

لیس ینبغی لاحد ان یتروک مثل هذه الآثار المتواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی عمارۃ۔ باقی رہا سند مسح علی الخفین کی ابتداء کا۔ تو امام احمد بس کے وقت سے مدت کی ابتداء کے قائل ہیں۔ بعض کہتے ہیں جب سے وضو کیا ہے۔ احناف کے نزدیک حدیث کے وقت سے مسح علی الخفین کی ابتداء ہوگی جہاں تک انتہاء مدت کا تعلق ہے تو میں بحزام مالک کے کہ وہ توقیت کا انکار کرتے ہیں اور سب مستحق ہیں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقد روی الحکم بن عسکۃ وحماد اس حدیث کی سند برابود ودرمدی سے جو کلام کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو داؤد نے پہلے تو شعبہ سے عن الحکم بن عسکۃ وحماد عن ابراہیم السخی عن ابی عبد اللہ البدلی عن خزیمہ بن ثابت اس حدیث کو روایت کیا، مگر اس میں ولواستزدنا کی زیادتی نہیں ہے اس کے بعد ابو داؤد نے اس حدیث کو منصور بن معمر سے عن ابراہیم السخی نقل کر کے فرمایا و فیہ ولواستزدنا لردنا اس سے مظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد ابراہیم ہی کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کی تائید و توثیق کرنا چاہتے ہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم ہی کی روایت مردود اعراض کئے گئے ہیں ایک بہ کہ سخی

و شعبہ کے بقول ابراہیم نخعی کا ابو عبد اللہ الحمدلی سے سماع ثابت نہیں بر غلاف اس کے ابراہیم تسمی کی روایت میں عمر بن مہیون کا واسطہ موجود ہے اس لئے ابراہیم تسمی کی روایت یقیناً مسند ہوگی اور ابراہیم نخعی کی روایت منقطع ہوگی۔ دوسرا اعتراض ابراہیم نخعی کی روایت پر یہ ہے کہ ابو عبد اللہ کا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت نہیں مگر یہ اعتراض ابراہیم تسمی کی روایت پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی ابو عبد اللہ اور حضرت خزیمہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مگر اس کے باوجود امام ترمذی نے اس روایت کو صحیح فرمایا، جہاں تک ثبوت سماع کا تعلق ہے تو اتصال حدیث کے لئے امام بخاری کے نزدیک تو بے شک ثبوت سماع شرط ہے مگر امام مسلم اور جمہور کے نزدیک اتصال سند کے لئے صرف امکان سماع کافی ہے۔ اس لئے امام مسلم اور جمہور کے مذہب کی بنا پر امام ترمذی کا اس کو صحیح کہنا بالکل صحیح ہوگا۔ یہی جواب بعینہ ابراہیم نخعی کی روایت کا ہوگا کہ بوجہ معاصرت کے ابراہیم نخعی کا ابو عبد اللہ سے امکان سماع ہے۔ علاوہ ازیں جب امام ترمذی نے ابراہیم تسمی کی اس روایت کو سعید بن مسروق سے بغیر اس زیادتی کے ذکر کر کے حسن صحیح کہہ دیا تو کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ منصور کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کو ثابت کیا جائے۔

(۱۳ / محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الْخَافِيسُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ : ترجمۃ الباب میں اعلاہ واسفلہ کی ضمیریں چونکہ خفین کی طرف راجع ہیں اس لئے قاعدہ کی رو سے ضمیریں تشنیہ کی ہونی چاہئے مگر چونکہ لفظ خفین تشنیہ ہے جس سے واحد مفہوم ہو رہا ہے اس بنا پر اِعْدِلُواْ هُوَ اقْرَبُ لِسَقْوٰی کی طرح مرجع معنی مذکور ہے اس لئے مرجع اور ضمیر کے درمیان عدم تطابق کا اشکال مرتفع ہو جائے گا۔ اب مسح علی الخفین کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام احمد، سفیان ثوری، امام اوزاعی رحمہم اللہ صرف ظاہر خفین پر مسح کے قائل ہیں اور امام مالک، امام شافعی، اسحاق بن راہویہ ظاہر خف و بر مسح کو واجب کہتے ہیں اور اسفل خف بر سنت کہتے ہیں۔ وھذا حدیث معلول : حدیث معلول

وہ ہے جس میں علت قادمہ خفیہ ہو جس کا ادراک ماہر فن ہی کر سکتا ہے۔ معلول چونکہ اعلال سے ماخوذ ہے اس لئے قاعدہ صرفی کے لحاظ سے مُعل ہونا چاہئے مگر محدثین کی اصطلاح میں معلول کہا جانے لگا۔ یہ حدیث چند وجوہ کی بنا پر معلول ہے۔ اولاً یہ کہ عبداللہ بن مبارک نے اس کی سند کو کاتب مغیرہ پر ختم کر دیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کا ذکر نہیں کیا اس لئے یہ حدیث مرسل ہوئی۔ ثانیاً ولید بن مسلم کے علاوہ کوئی بھی اس کو مسنداً ذکر نہیں کرتا۔ ثالثاً ثور بن یزید نے اس کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا اس لئے اس میں انقطاع بھی ہوا۔ رابعاً عبداللہ بن مبارک کی حدیث میں ہے عن رجاء حَدَّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمَغِيرَةِ اس میں حَدَّثْتُ بصیغہ مجهول سے معلوم ہوتا ہے کہ رجاء بن حیوہ نے اس حدیث کو کاتب مغیرہ سے خود نہیں سنا بلکہ درمیان میں کوئی واسطہ ہے اس لئے یہ دوسرا انقطاع ہوگا۔ خامساً یہ حدیث عام روایات کے بالکل خلاف ہے اس لحاظ سے یہ نثاذاور منکر بھی ہوئی۔ باب فی المسح علی الخفین ظاہر ہما: حضرت مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے اس کے علاوہ بھی بہت سی حدیثیں ہیں جن میں ظاہر خفین پر مسح کا ذکر ہے۔ یثیر یعبد الرحمن ابن ابی الزناد۔ لفظ یثیر الفاظ تضعیف میں سے ہے۔ مگر امام ترمذی نے ابواب اللباس باب ماجاء فی کراہیۃ المشی فی النعل الواحد میں عبد الرحمن بن ابی الزناد کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اس لئے اُن کی روایت کو ضعیف سمجھنا درست نہیں البتہ آخر میں جب یہ بغداد پہنچے تھے تو اُن کے حافظہ میں کچھ فرق آگیا تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ابوداؤد ص ۲۲ میں فرمان ہے لو کان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاه وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ۔ اس قسم کی اور بھی متعدد روایات ہیں جن میں ظاہر خفین پر مسح کی تصریح ہے اس لئے باب سابق کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ظاہر خفین پر مسح کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتفاقاً طور پر اسفل خف کو اپنے دست مبارک سے صاف کیا ہو، لیکن راوی نے اس کو اسفل خف کے مسح پر محمول کر لیا ہو۔ بہر حال ظاہر خفین کے مسح پر بہت سی روایات دلالت کرتی ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی یہ نفس کی غرض سے دو سال تک امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہے تھے ہر دو بزرگوں میں

کمال تعلق تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ لولا السنن لہلک النعمان کہ اگر دو سال امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہ کر تزکیہ نفس نہ کرتا تو نعمان ہلاک ہو جاتا۔ اس لئے علم کے ساتھ تزکیہ نفس بھی اشد ضروری ہے۔ بہر حال اسی تعلق کے پیش نظر کچھ لوگوں نے امام ابو حنیفہ کی امام جعفر صادق سے یہ شکایت کی کہ امام ابو حنیفہ شرعی مسائل کے اندر قیاس کرتے ہیں۔ اس پر امام جعفر صادق نے باز پرس کی تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے جواباً عرض کیا کہ میرا قیاس نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ کے دائرہ میں محدود رہتا ہے۔ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ہمیشہ ترک کر دیتا ہوں اگر خدا نخواستہ نصوص کے خلاف قیاس کرتا تو حائضہ کو قضاے صلوٰۃ کا حکم دیتا نہ کہ قضاے صوم کا کیونکہ صوم کے لئے طہارت کی شرط نہیں، نیز مؤث کو مذکر کی بہ نسبت میراث کا دو گنا حصہ دلواتا کیونکہ لڑکی کسب سے مجبور ہے اور لڑکا ہر طرح کمانے پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی طرح خروج بول میں غسل کا حکم دیتا نہ کہ خروج منی میں کیونکہ بول کی نجاست متفق علیہ ہے اور منی کی مختلف فیہ ہے اور مسح علی الخفین میں أسفل خفین پر مسح کا حکم دیتا کیونکہ أسفل میں بہ نسبت اعلیٰ کے تلوث کا زیادہ اندیشہ ہے مگر میں نے ان تمام مسائل کے اندر نص کے مقابلہ میں اپنے قیاس کو ترک کر دیا۔ یہ باتیں سن کر امام جعفر صادق رحمۃ اللہ بہت مطمئن ہوئے۔ باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والتعلین: جورب کپڑے کی جراب کو کہتے ہیں خواہ ادنی ہوں یا سوتی خف چمڑے کا ہوتا ہے۔ مسح علی الخفین چونکہ خلاف قیاس اخبار مشہورہ متواترہ سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں اس لئے جوربین کو خفین پر قیاس کر کے مسح علی الجوربین کو جائز نہیں کہا جاسکتا۔ باقی حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت جس کی اگرچہ امام ترمذی نے تصحیح کی ہے مگر ابو داؤد نے اس پر یہ جرح کی ہے۔ کان عبد الرحمن بن مہدی لا یحدث بهذا الحدیث لان المعروف عن المغيرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین اس لئے یہ قابل احتجاج نہیں اب اگر مسح علی الخفین اور مسح علی الجوربین کو اوقات مختلفہ پر معمول کر کے اس جرح کا جواب بھی دے دیا جائے تو پھر بھی دوسرے محدثین امام نووی وغیرہ نے اس روایت کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو پھر بھی مسح علی الجوربین کے بارے



میں صرف تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ابو موسیٰ اشعری اور حضرت بلال کی روایتیں تو ضعیف ہیں اور غیرہ بن شعبہ والی روایت مختلف فیہ ہے اس بنا پر یہ تینوں روایتیں مل کر بھی اس درجہ کو نہیں پہنچ سکتیں کہ آیت قرآنی میں تخصیص کر سکیں۔ اس لئے آیت اور ویل للا عقاب من النار والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے یقیناً ان کو متروک العمل ماننا پڑے گا تاہم اگر جوہرین اس قسم کے ہوں کہ ان سے خفین کا مفاد حاصل ہو سکے تو بالاتفاق ان پر مسح جائز ہو گا۔ اب صاحبین اور امام شافعی و احمد کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر جوہرین ٹخنیں ہوں یعنی اتنے موٹے ہوں کہ اس میں نہ تو پانی باسانی چھن سکے اور نہ ان کا باطن نظر آئے اور ہڈیات خود وہ اتنے سخت ہوں کہ ساقین پر بغیر کسی بندش اور سہارے کے رُکے رہیں تو ایسے جوہرین خفین کے حکم میں شمار کئے جائیں گے، اور ان پر مسح جائز ہو گا، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر جوہرین ٹخنیں مجلد یا منقل ہوں تو خفین کے حکم میں آئیں گے ورنہ نہیں۔ مجلد اس جوہر کو کہتے ہیں جس کے اعلیٰ و اسفل میں سب جگہ چمڑا لگا ہوا ہو اور منقل سے مراد وہ ہے جس کے صرف اسفل میں چمڑا ہو۔ مگر چونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے وفات سے چند روز پہلے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ اس لئے جوہرین ٹخنیں پر بالاتفاق مسح جائز ہو گا۔ مسح علی الجوربین والنعلین : چونکہ مسح نعلین کسی کے نزدیک بھی مشروع نہیں اس لئے والنعلین کے واؤ کو یا تو مع کے معنی میں لے کر یہ مرد لیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الجوربین بغیر خلع نعال کے کیا۔ یا یہ مراد لیا جائے کہ وہ جوہر میں خود منقل تھے جس سے امام ابو حنیفہ کی ظاہر روایت کی تائید ہوگی یا یہ مرد لیا جائے کہ جوہر میں مسح کے بعد آپ نے نعلین پہنتے وقت نعلین پر ہاتھ پھیرا اس سے راوی نے یہ سمجھا کہ نعلین پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال مسح علی النعلین کا شرعاً کوئی وجود نہیں۔ باب المسح علی الجوربین والعلیٰ ترجمۃ اباب میں جوہرین کا لفظ ناسخین کی غلطی کی وجہ سے آگیا۔ کیونکہ حدیث میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری، ابن مبارک

سب سے خود راوی کی مراد یہ ہو کہ مسح علی الجوربین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو جوب کی نزع سے در مسح علی النعلین صفائی کے طور پر کیا۔ اس صورت میں راوی کی طرف غلط فہمی کی نسبت بھی لازم نہیں آئے گی۔ فقط  
سند مسند حسن غفرلہ

وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ مشروع ہے اور نہ مسح رأس کی فرضیت اس سے ساقط ہوگی اللہ اعلم  
 کہ اس ضمن میں سر کی مقدار مفروض پر مسح ہو جائے۔ امام احمد، اسحاق اور امام اوزاعی مسح علی العمامہ کے  
 جواز کے قائل ہیں۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ مسلم شریف ص ۱۳۲ میں حضرت بلال کی حدیث روایت  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین و الخمار، جس کو امام مسلم نے دو سندوں  
 سے ذکر کیا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۱۳۲ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کو  
 امام مسلم نے تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے مسح بناصیتہ و علی  
 العمامۃ و علی خفیہ۔ دوسری روایت میں ہے۔ مسح علی الخفین و مقدم رأسہ و علی  
 عمامتہ۔ تیسری روایت میں ہے۔ فمسح بناصیتہ و علی العمامۃ و علی الخفین۔ تیسری حدیث  
 عمرو بن امیہ ضمری کی بخاری شریف ص ۳۳ میں اوزاعی عن یحییٰ عن ابی سلمۃ عن جعفر بن عمرو  
 ابن امیہ عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی عمامتہ و خفیہ و  
 تابعہ معمر عن یحییٰ عن ابی سلمۃ عن عمرو رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ جمہور کی  
 طرف سے ان روایات کے حسب ذیل جواب دیئے گئے ہیں (۱) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ  
 عنہ کی تینوں روایتوں میں مسح علی الذمیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کر رہا  
 ہے کہ مسح علی العمامہ کی خود اپنی مستقل کوئی حیثیت نہیں صرف تبعاً کیا گیا ہے جس کو عمامہ کی  
 اصلاح و درستگی پر بآسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔ باقی بخاری شریف کی روایت میں عمامہ کے ذکر  
 کو امام اوزاعی کی خطا پر محمول کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے تابعہ عمرو سے متابعت  
 کا ذکر کیا ہے جس سے ایک بات تو یہ بتانی مقصود ہے کہ معمر کی روایت میں ابوسلمہ اور عمرو بن امیہ کے  
 درمیان جعفر کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسری بات یہ بتانی ہے کہ معمر کی روایت میں عمامہ کا کوئی ذکر نہیں  
 چنانچہ مصنف عبد الرزاق میں معمر کی اس روایت کی تخریج کی گئی ہے مگر اس میں عمامہ کا ذکر نہیں ہے  
 ۲ مسلم کی روایت میں اصل لفظ خمار مانا جائے۔ خمار کے معنی دوپٹہ کے ہیں جو عورتیں اوڑھتی  
 ہیں۔ مرد کی طرف نسبت کی وجہ سے مجازاً عمامہ مراد لے کر روایت نے روایت بالمعنی کے طور پر ردی  
 روایات میں سجائے خمار کے صاف طور پر عمامہ کا لفظ ذکر کر دیا۔ جمہور خمار کو حقیقی معنی پر محمول کرتے

ہوئے وہ خرقہ مراد لیتے ہیں جو آپ تیل سے حفاظت کے لئے عمامہ کے نیچے رکھا کرتے تھے اور مسئلہ کی رو سے اگر کپڑا فی الواقع اتنا باریک ہو کہ پانی اس میں پیوست ہو کر بالوں تک پہنچ جائے تو مسح رأس کی فرضیت ادا ہو جائے گی (۴) نیز یہ کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر اس بات کا قرینہ ہے کہ مسح علی العمامہ مسح علی الرأس کی تکمیل کے طور پر کیا گیا ہو (۵) یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ مسح علی العمامہ پہلے تھا، لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں فرمایا کہ بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فثوفاً، مگر منسوخ ماننے کی صورت میں یہ اشکال لازم نہ آتا ہے کہ آیت مائدہ جو اس کی ناسخ ہے وہ غزوہ تبوک سے بہت پہلے نازل ہو چکی تھی اور حضرت مغیرہ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہما کے یہ واقعات غزوہ تبوک کے سفر میں پیش آئے ہیں تو اس صورت میں ناسخ کا منسوخ سے پہلے ہونا لازم آئے گا، جو بالکل خلاف عقل ہے (۵) اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ روایات عمامہ آیت مائدہ کے معارض ہونے کی وجہ سے مؤول اور متروک الص قرار دے دی جائیں نیز یہ کہ ابو داؤد شریف ص ۱۹۱ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ فظریۃ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ فلم ینقض العمامۃ۔ یہ حدیث صاف طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس موقع پر نہ آپ نے عمامہ کو کھولا اور نہ ہی اس پر مسح کیا بلکہ عمامہ کے اندر ہاتھ ڈال کر آپ نے مقدم رأس پر مسح کیا۔ اگر مسح علی العمامہ جائز ہوتا تو ایسی صورت میں جب کہ عمامہ کے کھولنے کو آپ نے دشوار محسوس کیا تو عمامہ ہی پر مسح فرما لیتے، مگر ضرورت کے باوجود آپ کا مسح علی العمامہ نہ کرنا اس کی عدم مشروعیت کی بین دلیل ہے۔ نیز یہ کہ جب عمامہ کے نیچے ہاتھ ڈال کر مسح کیا جائے گا تو لامحالہ مسح کے بعد عمامہ کو درست کرنا بھی پڑے گا اس لئے عمامہ کو درست کرنے کی تاویل اور تکمیل لمس الرأس کی دونوں تاویلیں قرین قیاس ہو جائیں گی۔

(۱۵) محرم الحرام ۱۳۶۹ھ

## الدرس السادس والأربعون

باب ملجاء فی الفصل من الجنابة : لفظ جنب کا واحد تشبیہ جمع اور مذکر و مؤنث

سب پر تاویل ذوی جنابة اطلاق کیا جاتا ہے۔ جنابت کے معنی بُعد یعنی دُوری کے آتے ہیں اس لئے کہ جنابت کی حالت میں انسان مساجد سے اور نماز و قرأتِ قرآن سے دُور رہتا ہے اس وجہ سے صُنّی کو جنب کہا جاتا ہے۔ غَسَلًا۔ غَسَلَ بِغَمِ الْغَيْنِ فعل غسل کو بھی کہتے ہیں اور اس پانی کو بھی جو غسل کے لئے مہیا کر کے رکھا جائے اور بکسر الغین اس چیز کو کہتے ہیں جس سے غسل کیا جائے جیسے خطمی وغیرہ اور بفتح الغین کے معنی ہیں اساءۃ المار یعنی دھونا۔ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ۔ غَسَلَ كَفَيْنِ یا تو اس بنا پر تھا کہ آپ نوم سے بیدار ہوئے تھے اور نوم سے بیدار ہونے پر خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اذا استيقظ احدکم من منامہ فلا یغمس یدہ فی الاثاء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این بات یدہ میں غسل یدین کا حکم فرمایا ہے اس لئے اس کے مطابق آپ نے خود بھی غسل کیا، ممکن ہے نجاست حقیقی کا کچھ اثر ہو یا صرف احتمال نجاست ہو یا اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں کے آداب میں سب سے پہلے غسل یدین ہے۔ فَاَفَاضَ عَلٰی فَوْجِهِ۔ غسل فرج کے بعد ہاتھوں کو مٹی سے رگڑ کر دھونا یا تو زیادتی نفاذ کی وجہ سے تھا یا اس لئے کہ مٹی سے جراثیم کا ازالہ نہایت عمدہ طریقہ پر ہوتا ہے چنانچہ آج کل کی ڈاکٹری تحقیقات بھی یہی بتاتی ہیں۔ نیز یہ کہ مٹی کا استعمال صحت کے لئے مفید اور بہت سے امراض کے لئے شفا ہے۔ جیسا کہ بسم اللہ تریبۃ ارضنا بریقۃ بعضنا لیشفی سقیمنا باذن ربنا سے ظاہر ہوتا ہے۔ بظاہر تیمم میں بھی مٹی کا استعمال اسی لئے رکھا گیا ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ ازالہ مرض بھی ہو جائے کیونکہ زیادہ تر بیماروں ہی کو تیمم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فقدانِ مار کا عذر تو بہت کم پیش آتا ہے۔ گاؤں دیہات کے لوگوں کی صحت بھی اسی وجہ سے اچھی ہوتی ہے کہ وہ بچپن میں مٹی کے اندر کھیلتے ہیں بڑے ہو کر کھیتوں میں کام کرتے ہیں۔ فَاَفَاضَ عَلٰی رَاسِهِ۔ چونکہ حدیث میں ہے تحت کل شعرة جنابة اس لئے آپ نے زیادہ اور گھنے بال ہونے کی وجہ سے سر مبارک پر نہایت اہتمام کے ساتھ تین مرتبہ پانی ڈالا تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔ ثُمَّ اَفَاضَ عَلٰی سَائِرِ جَسَدِهِ۔ سائر کے معنی باقی کے ہیں۔ مطلب یہ کہ سر کو چھوڑ کر باقی جسد پر پانی بہایا۔ مجازاً اس کے معنی جمیع کے بھی آتے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کتاب الغسل میں ہے ثُمَّ یَفِضُ الْمَاءَ عَلٰی جِلْدِهِ كُلِّهِ۔ حضرت عائشہ کی حدیث کے ان الفاظ کے

بیش نظر سائنٹوں کے معنی جمیع کے لئے جائیں گے۔ یا پھر حضرت عائشہ اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہما کی دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ کبھی آپ نے باقی جسد پر کبھی آپ نے جمیع جسد پر پانی بہا یا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو دیکھا وہ بیان فرما دیا اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو دیکھا اُس کو روایت کر دیا۔ دونوں فعل جائز ہیں اور اوقات مختلفہ میں واقع ہوئے۔ اس لئے کوئی تعارض نہیں۔ فغسل رجلین۔ سب سے آخر میں غسلِ رجلین اس بات کی دلیل ہے کہ وضو میں موالاة شرط نہیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے کیونکہ اگر موالاة ضروری ہوتی تو اعضائے وضو کے ساتھ ہی آپ غسلِ رجلین کر لیتے۔ امام مالک و احمد کے نزدیک چونکہ موالاة ضروری ہے اس لئے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اعضائے وضو کے ساتھ آپ غسلِ رجلین کر چکے تھے۔ یہ غسل محض ازالہ و سح کے لئے تھا تکمیل وضو کے لئے نہ تھا۔ امام مالک کی دلیل مسلم شریف ص ۳۴ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے جس میں حضرت میمونہ فرماتی ہیں ثم توضع وضوءة للصلوة یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا وضو کیا جیسا کہ نماز کے لئے کیا جاتا ہے اور نماز کا وضو بغیر غسلِ رجلین کے ممکن نہیں۔ اس لئے لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ آپ نے اس وضو میں غسلِ رجلین بھی کیا تھا۔ اس لئے آخر میں غسلِ رجلین کو ازالہ و سح یا کمالِ تطہیر پر محمول کیا جائے گا۔ حضرات احناف جو اباً فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ص ۳۹ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس روایت میں ہے توضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوءة للصلوة غير رجلين۔ اس حدیث میں صاف طور پر غسلِ رجلین کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس لئے لامحالہ اس غسل کو تکمیل وضو ہی کے لئے ماننا پڑے گا۔ باقی مسلم شریف کی حدیث میں اطلاق الكل على اكثر الاجزاء کے طور پر یعنی غسلِ وجه و ذراعین پر وضو کا اطلاق کر دیا گیا ہے یا یہ کہ کبھی آپ نے مکمل وضو کیا اور کبھی رجلین کو مؤخر کر دیا اس لئے اوقات مختلفہ پر محمول کر لیا جائے گا۔ امام مالک صاحب یہ تطبیق دیتے ہیں کہ عند الوسخ آپ نے غسلِ رجلین کو مؤخر کیا اور عدمِ وسخ کے وقت وضو کامل کیا مگر اس تطبیق کی صورت میں جب غسلِ رجلین مؤخر کر دیا جائے گا تو موالاة کا انتفاء لازم آئے گا۔ ثم يشرب۔ تشریب کے معنی پلانے کے تھے ہیں تشریب چونکہ اندرونی حقہ میں ہوتی ہے اس لئے یہاں اس سے بطور مبالغہ محاذِ اصب و افاضہ مراد ہے عام

عادت آپ کی سر مبارک پر بال رکھنے کی تھی صرف دو مرتبہ آپ نے حلق کرایا ہے۔ سر اور دائرہ کی بال گنجان تھے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحت کل شعرة جنابة کے پیش نظر احتیاطاً حلق کر لیا کرتے تھے۔ ان انغسل الجنب فی الماء۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فرائض غسل مضمضہ اور استنشاق اور سایر اعضاء کا غسل ہے۔ اس لئے اس صورت میں جب تک مضمضہ اور استنشاق نہ کرے گا محض پانی میں ڈبکی لگانے کی وجہ سے غسل کا فرض ادا نہ ہوگا۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک فرض غسل صرف اسالة الماء علی سایر الجسد ہے اس لئے اُن کے نزدیک فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ امام مالک صاحب کے نزدیک چونکہ دلک ضروری ہے اس لئے اس صورت میں اگر دلک کر لیا تو اُن کے نزدیک بھی فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ اب اس صورت میں ترتیب وموالاة نہ ہونے کی وجہ سے شوافع اور مالکیہ کے نزدیک وضو نہ ہوگا الا یہ کہ کہا جائے کہ ترتیب وموالاة بقدر امکان ضروری ہے ورنہ نہیں البتہ اصحاب ظواہر غسل میں وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ غسل کا طریقہ مسنونہ سب کے نزدیک ایک ہی ہے۔ غسل میں نیت کے اندر وہی اختلاف ہے جو وضو میں ہے۔ باب

هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل۔ مردوں کے لئے غسل میں بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچنا ضروری ہے۔ علوی اور ترک جو سر پر بال رکھتے ہیں اُن کے لئے بالوں کا کھولنا ضروری ہے البتہ عورت کے گندھے بال یعنی صفائر کا کھولنا کسی کے نزدیک ضروری نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے سر پر بال رکھنا ضروری ہے۔ حلق کرانے والی عورتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے۔ بالوں کے انتشار سے تحفظ کے لئے عورتیں صفائر یعنی پٹیاں بنا کر چوٹی بنا لیتی ہیں اس لئے ہر مرتبہ غسل میں بالوں کے کھولنے میں حرج اور مشقت لازم آتی ہے اس لئے ایسی شکل میں صرف بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچنا کافی ہے۔ عورتوں کے لئے دفع حرج کی غرض سے خلاف قیاس یہ سہولت دی گئی اس لئے مردوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف علوی کی نسبت تصوف کے اعتبار سے کی جاتی ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تصوف میں بہت اہم مقام ہے۔ تصوف کے تمام سلسلے حضرت علی تک پہونچتے ہیں۔ نقشبندیہ کا صرف ایک سلسلہ اولیہ حضرت سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہونچتا ہے۔ مجدد الف ثانی اور

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ قطبیت و امامت تصوف کا ایک خاص مرتبہ ہے جو صرف ائمہ اثنا عشر یعنی حضرت علی، حضرت امام حسن، حضرت امام حسین، امام زین العابدین، امام محمد باقر، امام جعفر صادق، امام موسیٰ کاظم، امام علی رضا، امام محمد تقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری، امام محمد مہدی جو قرب قیامت میں پیدا ہوں گے۔ ان کو ائمہ اہل بیت بھی کہا جاتا ہے۔ اہل بیت کے علاوہ اور بھی بہت سوں کو یہ مقام حاصل ہوا ہے، مگر وہ قائم مقامی کے طور پر ہے۔ سر پر بالوں کا رکھنا سنن ہدیٰ میں سے نہیں بلکہ سنن زوائد میں سے ہے اگر سنن ہدیٰ میں سے ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حلق نہ کرتے۔ باب ان تحت کل شعرة جنابة، انفوا البشرة۔ ۱۰ مالک اس سے دلک کے وجوب کو ثابت کرتے ہیں مگر چونکہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے اس سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا۔ اب اس کو مبالغہ پر یا دلک کی مسنونیت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ لیس بذالک۔ کلمہ تضعیف ہے۔ حارث بن وجیہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اصل حدیث اور اس کا مضمون آیت قرآنی اور ابوداؤد ۲۳ میں حضرت علی کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من توك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا من النار قال علی فمن ثم عادت رأسی فمن ثم عادت رأسی فمن ثم عادت رأسی وكان يحو شعرة رضی اللہ عنہ کے عین مطابق ہے اس لئے معمول یہ ہے۔ باب الوضوء بعد الغسل۔ جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا کہ غسل میں بجز اصحاب ظواہر کے کسی کے نزدیک وضو ضروری نہیں مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر بغیر وضو کے ہوئے غسل کر لیا تو غسل کے ضمن میں وضو ہو جائے گا۔ دوبارہ غسل کی ضرورت نہیں البتہ غسل میں اگر ذکر و اشین کو ہاتھ لگ گیا تو مس ذکر کی وجہ سے شوافع کے نزدیک یہ منی وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے غسل کے بعد پھر دوبارہ وضو کرنا پڑے گا۔ (۱۶ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## ﴿الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْأَمْرُ بِعَوْنِ﴾

باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل: وجوب غسل کی دو صورتیں ہیں حقیقتہً یا حکماً، حقیقتہً یہ کہ واقعۃً خروج منی ہوا ہو، حکماً یہ کہ غیبیۃً حشفہ کو خروج منی کے



قائم مقام کر کے غسل کا حکم لگا دیا جائے۔ یہ صورت قرن صحابہ میں مختلف فیہ ہوئی جس کی وجہ یہ تھی کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مسلم شریف ص ۱۵۵ میں روایت ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک مرتبہ پیر کے روز قبا کی طرف نکلا حتیٰ کہ جب ہم قبیلہ بنو سالم میں پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عقیب بن مالک کے دروازے پر آواز دی وہ اس وقت چونکہ مصروف جماع تھے اس لئے قبل الانزال الگ ہو کر فوراً غسل کیا پھر تہبند باندھ کر نہایت عجلت کے ساتھ اس حالت میں باہر نکلے کہ سر سے پانی ٹپک رہا تھا یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شاید ہم نے آپ کو عجلت میں ڈال دیا اس کے بعد انھوں نے مسئلہ معلوم کیا کہ اگر کوئی شخص قبل الانزال الگ ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہوگا یا نہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا انما الماء من الماء یعنی الغسل من خروج المني۔ یہ ابتدائے اسلام کا حکم تھا بعد میں آپ نے ارشاد فرمادیا تھا کہ اذا جاؤ الختان الختان فقد وجب الغسل یعنی غیوبہ حشفہ سے غسل واجب ہو جائے گا۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو، مگر یہ حکم بہت سے صحابہ تک نہیں پہنچ سکا اور ان کا عمل انما الماء من الماء ہی پر رہا۔ حتیٰ کہ عبید بن رفاعہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی مجلس میں تھے کہ یہی مسئلہ سامنے آیا تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص جماع کرے اور قبل الانزال الگ ہو جائے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا اس کو چاہئے کہ شرمگاہ کے حصّہ کو دھو لے اور وضو کر لے۔ اس کو سن کر ایک صاحب مجلس سے کھڑے ہوئے اور فوراً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کی اطلاع دی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اسی وقت جلدی جاؤ اور زید کو اپنے ساتھ لے کر آؤ تاکہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس پر تم بھی گواہی دے سکو۔ جب زید بن ثابت آئے تو حضرت عمر نے اُن سے فرمایا کہ تم اپنی رائے سے جو چاہتے ہو مسئلہ بیان کر دیتے ہو انھوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی رائے سے کچھ نہیں کہا بلکہ میں نے اپنے اعمام حضرت رفاعہ بن رافع اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہما سے سنا ہے۔ ان دونوں صحابہ کی جلالت شان کے پیش نظر حضرت عمر نے اس مسئلہ کو حاضرین صحابہ کے سامنے رکھا کہ آپ لوگوں کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے۔ صحابہ کا اس میں اختلاف ہوا۔ جس میں بہت بڑی اکثریت صحابہ

کی اسی طرف گئی کہ غسل اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ خروج منی ہو ورنہ نہیں۔ حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما اسی پر مصر رہے کہ اذا جاؤا الختان الختان فقد وجب الغسل اس اختلاف کو دیکھ کر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم خیر اُمت ہو اصحاب بدر ہو جب تم ہی اختلاف کر دو گے تو پھر میں کس سے تحقیق کرنے جاؤں گا۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کرائیے۔ چنانچہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے معلوم کرایا تو ان کو اس کا کچھ علم نہ تھا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے معلوم کرایا تو انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ اذا جاؤا الختان الختان فقد وجب الغسل چونکہ مسئلہ کافی اہمیت کو پہنچ چکا تھا اس لئے تقویت کے لئے عمل کا بھی ذکر کر دیا کہ فعلتہ انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس فرمان کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ کر کے فرمایا کہ اگر کوئی شخص آئندہ اس کے خلاف کرے گا تو میں اس کو سخت ترین سزا دوں گا اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ انما الماء من الماء منسوخ ہے مگر حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس کو احتلام پر محمول کرتے ہیں لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ حکم نوم و یقظہ دونوں کا تھا۔ اس لئے ان دونوں حضرات کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ حدیث یقظہ کے بارے میں منسوخ ہے اور احتلام کے بارے میں اس کا حکم باقی ہے اس لئے کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔ خروج منی کے بعد غسل کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق انسان کے پورے جسم سے ہے اگرچہ اس کا مرکز دماغ ہے اور عورت کے اندر مرکز اس کے شہین ہیں۔ منی کے خروج سے بہت ضعف ہوتا ہے انسان کی روح جمادی روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی سب متاثر ہوتی ہیں جس کی دلیل کمال لذت ہے۔ روح جمادی کا مرکب عناصر اربعہ ہیں اور روح نباتی کا مرکب روح جمادی ہے اور روح حیوانی کا مرکب روح نباتی ہے اور روح انسانی کا مرکب روح حیوانی ہے۔ ۱۲۰ دن میں بچہ کے اندر روح انسانی ڈالی جاتی ہے۔ یہ تمام ارواح چونکہ خروج منی سے متاثر ہوتی ہیں جو غفلت عن اللہ کا سبب ہے جس کے اثر کا ازالہ صرف غسل ہی سے ہوتا ہے۔ اس لئے غسل فرض کیا گیا ہے۔ باب فیمن یتقیظ دیرا

ہللا ولا یدکراحتلا ما: انسان کے ذکر سے چار قسم کی رطوبات نکلتی ہیں۔ منی، مذی، ودی، اور بول۔ منی کے اندر غلظت، دفع اور بہہ ہوئی ہے۔ یہی تین صفتیں اس کو دیگر رطوبات سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذی میں بہ نسبت منی کے غلظت کم ہوتی ہے مگر شہوت شرط ہے کیونکہ عند الملاءمۃ اس کا خروج ہوتا ہے۔ ودی میں مذی سے بھی کم غلظت ہوتی ہے اور اس میں شہوت بھی شرط نہیں ہے اور بول مثل پانی کے رقیق ہوتا ہے۔ بجز منی کے بقیہ تینوں رطوبتیں موجب وضو ہیں مگر خروج منی کے بعد غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص نیند سے بیدار ہوا اور اس نے کچھ رطوبت دیکھی مگر یہ طے نہ کر سکا کہ یہ منی ہے یا مذی یا ودی تو اس کے بارے میں علامہ شامی نے ردالمحتار میں کل چودہ صورتیں لکھی ہیں ان میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے، بعض میں بالاتفاق غسل واجب نہیں، بعض مختلف فیہ ہیں۔ اگر منی، مذی، ودی کا یقین ہو یا منی اور مذی میں شک ہو یا منی اور ودی میں شک ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا تینوں میں شک ہو تو ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہوں گی احتلام یاد ہو گیا یا احتلام یاد نہ ہو گا یہ کل چودہ صورتیں ہوں گی۔ ان میں سے سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہو گا۔ وہ یہ ہیں شک کی چار صورتیں اور مذی کے یقین کی صورت بشرطیکہ احتلام یاد ہوا اور یقین منی کی دونوں صورتیں خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور عدم تذکرہ احتلام کی صورت میں مذی کا یقین ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا ودی کا یقین ہو خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو ان چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہو گا۔ اب اگر منی مذی یا منی ودی یا تینوں میں شک ہو تو طرفین کے نزدیک امتیاطاً غسل واجب ہو گا خلا فلا بی یوسف للشک فی وجود الموجب۔ طلبہ کی آسانی کے لئے ذیل میں نقشہ تحریر کر دیا ہے اس سے انشاء اللہ سمجھنے میں سہولت ہو جائے گی۔

تذکرہ احتلام		عدم تذکرہ احتلام	
① منی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق	② منی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق
③ مذی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق	④ مذی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق
⑤ ودی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق	⑥ ودی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق

باقی نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے

تذکرہ احتلام		عدم تذکرہ احتلام	
۷ منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	۸ منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطہرین خلافاً لابی یوسف
۹ منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	۱۰ منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطہرین خلافاً لابی یوسف
۱۱ منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	۱۲ منی اور مذی میں شک ہو	عدم وجوب بالاتفاق
۱۳ تینوں میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	۱۴ تینوں میں شک ہو	وجوب غسل عند الطہرین خلافاً لابی یوسف

شقائق الرجال شقیق عینی بھائی کو کہتے ہیں، لیکن یہاں مثل کے معنی میں ہے۔ اپنے حقیقی معنی میں بھی ہو سکتا ہے لان الشقیق شق ماشق الشئی فالنساء شقائق من الرجال کما قال اللہ تعالیٰ وَخَلَقَ مِنْهَا ذَوُجَہَا۔ اس لئے مادہ کی یکساں نیت کی وجہ سے مخلوق میں مخلوقِ منہ کے آثار کا پایا جاتا رہا ہے۔ وعید اللہ ضعفہ۔ ان پر چونکہ تصوف کا غلبہ تھا اور تصوف کی اولین تعلیم یہ ہے کہ اپنے ساتھ بدظنی اور دوسروں کے ساتھ حسن ظن رکھا جائے۔ اب اگر اس کے اندر تو غل کی وجہ سے تنقید رجال کی طرف توجہ نہ رہے تو روایت حدیث میں ایسا شخص دھوکہ کھا جاتا ہے۔ عبد اللہ کے ضعف کی وجہ بھی یہی ہے ورنہ تو ان کی ثقاہت مسلم ہے۔ (۲۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب ماجاء فی المنی والمذی: ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال خود حضرت علی نے کیا تھا مگر بخاری شریف ص ۱۱ میں ہے فامرت رجلاً اب یہ رجل کون تھے تو ابو داؤد ص ۱۱ کی ایک روایت میں حضرت مقداد فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کروں۔ ابو داؤد کی دوسری روایت میں شک کے الفاظ ہیں فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ ذکر لہ بعض روایات میں حضرت عمار کو سائل بتایا گیا ہے۔ تو اس کی توجیہ کی صورت ایک تو یہ ہے کہ وکیل کے فعل کو موکل یعنی حضرت علی نے اپنی طرف منسوب کر کے سائلت فرمادیا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جس روایت میں یہ ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں نے خود سوال کیا تو وہ سوال عمومی انداز میں تھا کہ

کسی شخص کے اگر مذی نکل جائے تو کیا اس پر غسل واجب ہوگا؟ اس بنا پر حیا کے خلاف ہونے کا کوئی سوال نہیں۔ اب رہا یہ اشکال کہ جب ان دونوں کو سوال کا حکم دے دیا تھا اور انہوں نے معلوم کر کے جواب بھی دے دیا تھا تو پھر حضرت علی نے خود کیوں سوال کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی کو مزید تحقیق مقصود تھی یا ان دونوں کو سوال کرنے میں تاخیر ہوئی ہو اس لئے حضرت علی نے خود سوال کر لیا۔ باب فی المذی یصیب الثوب: مذی کی نجاست پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ البتہ اس کی تطہیر میں اصحابِ ظواہر اور امام احمد نفع کو کافی کہتے ہیں۔ ان کا مسئلہ اسی روایت میں فتقنہ بماء ثوبک۔ جمہور غسل کو واجب کہتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۱۴ میں واغسل ذکرک کے الفاظ ہیں اس لئے نفع کو بمعنی غسل لیا جائے گا۔ احتیاطی پہلو بھی یہی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفع سے ازالہ نجاست بھی نہیں ہوتا بلکہ نجاست مزید پھیل جاتی ہے اس بنا پر عقلاً بھی اس کو غسل کے معنی میں لینا ضروری ہوگا۔ باب فی المذی یصیب الثوب: انسان کی منی کی نجاست و طہارت میں صحابہ کرام ہی کے دور سے اختلاف ہے اگرچہ صحابہ کرام کی اکثریت منی کی نجاست ہی کی قائل ہے۔ ائمہ مجتہدین میں سے امام مالک، امام ابو حنیفہ دونوں منی کی نجاست پر تو متفق ہیں مگر طریقہ تطہیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر منی خشک ہے تو اس کی تطہیر کے لئے فرک کافی ہے اور اگر منی تر ہے تو اس کا غسل ضروری ہے فرک کافی نہ ہوگا۔ امام مالک خشک اور تر دونوں میں غسل کو ضروری کہتے ہیں۔ لیث بن سعد اور حسن بصری دونوں منی کو نجس کہتے ہیں مگر لیث بن سعد کہتے ہیں کہ اگر جسم یا کپڑے پر منی لگی ہوئی ہو اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعدہ نہ ہوگی جس بصری کہتے ہیں کہ اگر منی جسم میں لگی ہوئی ہو خواہ قلیل یا کثیر اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعدہ ہوگی اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعدہ نہ ہوگی۔ امام شافعی صاحب کے منی کے بارے میں تین قول ہیں۔ (۱) منی پاک ہے ۲ عورت کی نجس ہے مرد کی پاک ہے مگر یہ قول شاذ ہے (۳) دونوں کی منی نجس ہے یہ قول دوسرے سے بھی زیادہ شاذ ہے، اصح اور مفتی بہ قول اول ہی ہے کہ منی مطلقاً پاک ہے۔ انسان کے علاوہ دیگر حیوانات میں سے کلب

اور خنزیر یا ان میں سے کسی ایک اور دوسرے کسی حلال جانور کے دو غلے کی منی نجس ہے۔ اس کے علاوہ باقی ماکول اللحم جانوروں کی منی میں شوائع کے تین قول ہیں اول یہ کہ سب کی منی نجس ہے ثانی یہ کہ ماکول اللحم کی پاک ہے غیر ماکول اللحم کی نجس ہے مگر سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب جانوروں کی منی پاک ہے۔ اب امام مالک صاحب تو سرے سے فرک ہی کا انکار کرتے ہیں ان کی دلیل بخاری شریف ص ۳۲ کی یہ روایت ہے عن سلیمان بن یسار قال سألت عائشة عن النبي يصيب الثوب فقال كنت اغسل من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج الى الصلوة واثو الغسل في ثوبه بقع الماء ليكن چونکہ احادیث فرک بھی بکثرت ہیں اور ناقابل انکار ہیں اس لئے مالکیہ ان کو دلک بالمار پر محمول کرتے ہیں مگر یہ اس لئے درست نہیں کہ مسلم شریف ص ۳۲ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں لقد رأيتني واني لاحكه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بسًا بظفري دوسری روایت میں ہے لقد رأيتني افركته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فرکا فی صلی فیہ یہ احادیث چونکہ اس بات پر صاف دلالت کر رہی ہیں کہ منی یا بس کا فرک کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے کو بغیر دھوئے نماز پڑھ لی۔ اس لئے امام مالک کا استدلال نام نہ ہوگا۔ باقی حضرات شوائع احادیث غسل کو منی رطب پر اور احادیث فرک کو یا بس پر محمول فرماتے ہیں۔ اس پر اگرچہ یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فرک سے اجزائے نجس مکمل طور پر زائل نہیں ہوتے لیکن یہ اعتراض اس لئے غلط ہوگا کہ استنجاء اور خفین میں بھی فرک کے بعد طہارت کا حکم موجود ہے۔ حضرات شوائع کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ منی سے انبیاء علیہم السلام کی خلقت ہوئی اس لئے منی کو نجس ماننے کی صورت میں مادہ نجسہ سے تخلیق انبیاء لازم آئے گی جو ان کی عظمت شان کے خلاف ہے نیز لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم اور ولقد کرمنا بنی آدم کے بھی خلاف ہے لیکن اس کا جواب قرآن پاک میں خود اللہ رب العزت کا ارشاد ہے اَمْ نَخْلُقُكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ۔ جہانت نجاست ہی میں ہوگی اور مہین مادہ کو احسن تقویم میں تبدیل کر دینا تو کمال قدرت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں مادہ منویہ رحم مادر میں پہنچ کر علقہ یعنی

خون کا لو تھرا بن جاتا ہے جو بالاتفاق نجس ہے نیز رحم مادر میں بچے کا نشوونما اور اس کی غذائیت دم حیض سے ہوتی ہے اور دم حیض بھی بالاتفاق حرام اور نجس ہے۔ بہر حال شوافع کا اپنی بات پر قائم رہنا بہت مشکل ہے۔ آخر میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان کی خلقت کی کیفیات امور تکوینیہ میں سے ہیں اور امور تکوینیہ سے امور تشریعیہ پر استدلال کرنا خلاف اصول اور غلط ہوگا کیونکہ ہم تشریعیہ کے مکلف ہیں نہ کہ تکوینیات کے۔ المفی بمنزلة المخاط سے شوافع کا مبنی کی طہارت پر استدلال غلط ہے کیونکہ اس تشبیہ میں ضروری نہیں کہ وجہ شبہ صرف طہارت و نجاست ہی ہو ممکن ہے وجہ شبہ غلظت ہو یا لغت یا لزوجة ہو نیز یہ کہ جب اس میں طہارت و نجاست کا کوئی ذکر نہیں تو خواہ مخواہ اس سے استدلال شروع کر دینا بالکل غلط ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ اقوال صحابہ کے بارے میں جب خود امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ ہم رجال ونحن رجال تو پھر عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے استدلال کرنا اپنے بنائے ہوئے اصول سے انحراف کے مرادف ہے۔

(۲۴ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## ❦ الدرس التاسع والأربعون ❦

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل : یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی جنہی کے لئے قبل النوم وضو کو واجب کہتے ہیں۔ جمہور استنباب کے قائل ہیں سعید بن مسیب، سفیان ثوری، امام ابویوسف اباحت کے قائل ہیں۔ داؤد ظاہری کا مستدل اگلے باب کی روایت اینام احدنا وهو جنب قال نعم اذا قوضاً اور ابو داؤد ص ۲۹ کی روایت ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه تصیبة الجنابة من اللیل فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوضاً واغسل ذکرک ثم نم۔ پہلی روایت میں نوم کو مشروط بالوضوء کرنا اور دوسری روایت میں صیفة امر کے ساتھ ذکر کرنا ان کا مستدل ہے، مگر ان کا یہ استدلال درست نہیں۔ اولاً یہ کہ عبداللہ بن عباس سے ترمذی صحیح میں مرفوعاً روایت ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج من الخلاء فقرب الیہ طعام فقالوا لا ناتیك بوضوء قال



انما أمرت بالوضوء اذا قمت الى الصلوة۔ اس روایت میں قیام الى الصلوة اوما فی معناه کے علاوہ دیگر امور کے لئے وضو کے وجوب کی نفی کی گئی ہے اس لئے جہنی کے لئے قبل النوم وضو بھی اس میں آگیا تا نیا صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان (بذل الجہود ۱۳۵) کی روایت میں ہے ایسا ماہدنا وهو جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء کے اندر وضو کو معلق بالمشیتہ کرنا عدم وجوب کی واضح دلیل ہے۔ ثانیاً اس باب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وهو جنب ولا یمس ماء جو جہور کی دلیل بھی ہے اور ابام محمد رحمۃ اللہ نے موطا کے اندر اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا وهذا الحدیث ارفق بالناس وهو قول ابی حنیفۃ مگر اس حدیث کے متعلق امام ترمذی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں وقد روی عن ابی اسحاق هذا الحدیث شعبۃ والثوری وغیر واحد ویرون ان هذا غلط من ابی اسحاق اور ابو داؤد فرماتے ہیں هذا الحدیث وهم یعنی حدیث ابی اسحاق اسی طرح دیگر بہت سے محدثین نے ابواسحاق کی طرف خطا کو منسوب کیا ہے لیکن یہی نے اس کی تصحیح کی ہے اور ابن عربی نے شرح ترمذی میں اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس حدیث کو ابواسحاق نے ایک طویل حدیث سے مختصر کر کے بیان کیا ہے وہ طویل حدیث یہ ہے (بذل الجہود ۱۳۵) سلم (۲۵۵) قال (ابو غسان) اتیت الاسود بن یزید وكان لی اخا وصدیقا فقلت یا ابا عمرو حدثنی ما حدثتک عائشة ام المؤمنین عن صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال قالت ینام اول اللیل ویحیی اخره ثم ان كانت له حاجة قضی حاجته ثم ینام قبل ان یمس ماء فاذا کان عند النداء الاول وثب ور بما قالت فافاض علیہ الماء وما قالت اغتسل وانا اعلم ما تریڈ وان نام جنباً قوضاً وضوء الرجل للصلوة۔ - اس حدیث میں ان کا کہنا تھا حاجۃ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجت سے بول و بارز مراد لیا جائے اور لایمس ماء سے استنجاء مراد لیا جائے یا حاجت سے مراد جماع لیا جائے اور لایمس ماء سے غسل مراد لیا جائے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ جنابت کی حالت میں بغیر غسل کئے سو جاتے تھے، لیکن وضو کرتے تھے یا نہیں یہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ اب ابواسحاق کی غلطی صرف یہ ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حاجت سے جماع مراد لے کر اسی کے مطابق

حدیث کو مختصر کر کے بیان کر دیا گویا اعدا احتمالین کو ترجیح دے دی، لیکن یہی نے بطریق زہیر عن ابی اسحاق جو اس حدیث کو روایت کیا ہے اس میں وان نام جنباً توضاً کے بجائے وان لم یکن حاجة توضاً وضوء الرجل کے الفاظ ہیں اس صورت میں لم یمن ماء سے وضو کا احتمال منقطع ہو کر غسل کا احتمال متعین ہو جائے گا اور وہی مطلب ہو گیا جو ابواسحاق کی مختصر حدیث کا تھا۔ اس لئے ابواسحاق کا تخطیہ درست نہیں خصوصاً جب کہ جرح بھی مجہول ہو۔ باقی رہا یہ اعتراض کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تدخل الملائكة بیتاً فیہ صورة ولا کلب ولا جنب (ابوداؤد ص ۳) لیکن یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ نماز قضا نہ ہونے تک جب شریعت کی طرف سے رخصتہ اور گنجائش ہے تو اس حکم کا نفاذ نہ ہوگا ہاں اگر غسل میں اتنی تاخیر کر دی کہ نماز قضا ہو گئی تو بلاشبہ ایسا شخص اس وعید کا مستحق ہوگا نیز یہ عدم دخول صرف ملائکہ رحمت تک ہی محدود رہے گا، ملائکہ حفظہ تو ہمہ وقت اپنے کام پر مامور رہتے ہیں۔ باب ماجاء فی مصافحة الجنب : اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ الباب میں تو مصافحہ کا ذکر ہے مگر روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت نہ ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ یہاں یہ حدیث مختصر ہے بخاری شریف ص ۳۴ میں یہ حدیث مکمل طور پر ذکر کی گئی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معی حتی قعدنا فاستللت فایت الرجل فاغتسلت ثم رجئت وهو قاعد فقال این کنت یا اباہریرة فقلت لک فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس تو امام ترمذی علیہ الرحمہ اس مختصر حدیث سے مطول حدیث کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اس میں چونکہ فاخذ بیدی کا لفظ مصافحہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لحاظ سے حدیث ترجمہ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ اب چونکہ حضرت ابو ہریرہ دلالت حال سے یہ سمجھتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ معلوم ہوگا کہ ابو ہریرہ جنابت کی وجہ سے میرے پاس سے چلے گئے تو آپ کو کسی قسم کی کوئی ناگواری نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں ان کا بغیر اجازت کے چلے جانا قابل اعتراض یا خلاف ادب نہ ہوگا۔ دوسرا اسی قسم کا واقعہ نسائی ص ۳۵ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے

وہ فرماتے ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ التقى الرجل من اصحابہ ما سحہ ودعاه  
 قال فرأيتہ یوماً بکرة فحدث عنہ ثم اتیتہ حین ارتفع النہار فقال انی رأیتک فحدث  
 عنی فقلت انی کنت جنباً فخشیت ان تمسنى فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان المسلم  
 لا ینجس۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان المؤمن لا ینجس سے نجاست حقیقی مراد  
 ہے اس وجہ سے جنسی کی نجاست صرف نجاست حکمی ہوگی اس لئے اس کا جسد، اس کا سور، اس کا  
 پسینہ سب پاک ہوگا۔ حائضہ اور نفاس کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ حیض و نفاس کی حالت میں روزہ بھی  
 ممنوع ہے۔ جمہور ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ مفہوم مخالفت  
 کے قائل ہیں ان کے نزدیک مؤمن کی قید سے کافر نکل جائے گا جس کا یہ مطلب ہوگا وان الکافر  
 ینجس اس وجہ سے حالت جنابت میں کافر کے ظاہری جسد کا نجس ہونا لازم آتا ہے اس اشکال کا  
 جواب یہ ہے کہ جو لوگ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی اس کی چند شرطیں ہیں اولاً یہ  
 کہ مسکوت عنہ سے مسکوت اولی نہ ہو اگر اولی ہوگا تو دونوں کا اشتراک فی المحکم بطریق دلالتہ انص ہوگا  
 ثانیاً مسکوت عنہ مسکوت کے مساوی نہ ہو اگر دونوں مساوی ہوں گے تو ان کا اشتراک فی المحکم بطور  
 قیاس ہوگا۔ ثالثاً بطور عادت ذکر نہ کیا گیا ہو جیسے وَرَبَّائِبُکُمُ الذِّی فِی حُجُودٍ کَہُ یَا صِرْ دُضَاتِ  
 کے لئے یا مدح و ذم یا تہذیب کے طور پر ذکر نہ کیا گیا ہو ان تمام صورتوں میں مفہوم مخالفت معتبر نہ ہوگا  
 یہاں ظاہر ہے ان المؤمن لا ینجس بطور عادت ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا مفہوم مخالفت معتبر  
 نہ ہوگا۔ ایک بحث یہاں یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد پاک ہے یا ناپاک؟ اس میں جمہور کا مذہب یہی ہے  
 کہ کفار کا بھی ظاہر جسد پاک ہے ان کا سور اور پسینہ بھی پاک ہے بشرطیکہ وہ نجاست حقیقیہ میں ملوث نہ  
 ہوں۔ روافض کے نزدیک کفار کا ظاہر جسد ناپاک ہے۔ ان کا استدلال بِآیَاتِہِ الذِّیْنَ اٰمَنُوا اٰخِثًا  
 الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ہے کہ اس آیت میں کفار کو  
 نجس قرار دیا گیا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ میں نجاست کے حکم کی علت مشرک  
 کا ماخذ اشتقاق یعنی شرک ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مشتق پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کی علت اس کا  
 ماخذ اشتقاق ہوا کرتی ہے اس لئے اس نجاست کی علت شرک ہوئی جو باطنی اور قلبی چیز ہے جس کا

تعلق صرف قلب سے ہے نہ کہ ظاہر جسد سے لہذا اس کا ظاہر جسد پاک ہوگا۔ اسی طرح اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کا جواز بھی اس کی بنی دلیلیں ہے کہ مشرک کا ظاہر جسد ناپاک نہیں ہے ورنہ تو زوجین کے درمیان نہ ہی مخالفت تکلیف مالا یطاق کے قبیل سے ہو جائے گی۔ اس لئے کہ زوجہ کے سر اور پسینہ سے احتراز ناممکن ہے۔ اب کافر کے دخول فی المسجد کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد چونکہ ناپاک نہیں ہے اس لئے وہ تمام مساجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ (انتظامی مصالح کی بنا پر روک ٹوک الگ بات ہے) امام شافعی صاحب مسجد حرام کے علاوہ تمام مساجد میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں۔ امام مالک صاحب مسجد حرام پر فاس کر کے کسی بھی مسجد میں اُن کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابو حنیفہ فَلَاحِیْقَرُؤُا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ سے حج اور عمرہ مراد لیتے ہیں یعنی حج اور عمرہ کی اُن کو اجازت نہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اَلَا لَا یُطَوُّنَ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرَکٌ۔ یا یہ کہ غلبہ واستیلاء کے طور پر داخل ہونے سے روکا گیا ہے۔ تیسرے یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفار مسجد نبوی میں آتے تھے۔ اگر وہ نجس العین ہوتے تو آپ اُن کو مسجد میں نہ آنے دیتے۔ زنجس اور نجس میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ بفتح الجیم کا عین بنی سست پر اظہار ہوتا ہے اور بحسرا الجیم صیفہ صفت ہے تو اس سے بھی منکر بن کی بنی سست عین پر اس لئے استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فرق اصطلاح فقہاء میں ہے جو نزول قرآن کے بعد کی ہے ورنہ لغوی اعتبار سے دونوں کے معنی یک ہیں۔ باب ماجاء ان المرأة تدری فی المنام ما یری الرجل؛ یہ مسند گرچہ ضعیف گزر چکا ہے مگر اس باب میں صرح عورتوں کے اختتام کا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔ اس سے اس کو تکرار نہ کہا جائے گا۔ شخص انسانی کی بقا کے لئے خداوند قدوس نے بھوک کو رکھا ہے اور نوع انسانی کی بقا کے لئے شہوت کو رکھا ہے اب چونکہ عورت کو تواد و تناسل اور بچے کی پرورش وغیرہ میں تکالیف شاقہ برداشت کرنی پڑتی ہیں اس لئے اس میں شہوت کو زیادہ رکھا گیا ہے کیونکہ شہوت کی کمی کی صورت میں پھر مرد کے قریب نہ آتی تاہم اس کی برو کے تحفظ کی خاطر شہوت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کے اندر شرم درجیا کو ڈل دیا گیا سی لئے عورت اپنی خواہش جماع کا اظہار کرتے ہوئے حیا کرتی ہے، لیکن حضرت ام سلیم کا سوال چونکہ عورت کی خواہش جماع کا ظہر

کر رہا ہے اس لئے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا فضحت النساء یا ام سلیم اور بعض روایات میں ہے او تحتلم المرأة ثوب یا تو اس سوال کو استحياء تجاہل عارفاً پر محمول کیا جائے گا یا جیسا کہ امام نووی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ چونکہ احتلام تسلط شیطانی کی وجہ سے ہوتا ہے جس سے ازواج مطہرات محفوظ ہیں، اس لئے حضرت اُم سلمہ کو تعجب ہوا مگر یہ جواب کمزور ہے خود امام نووی نے رد کر دیا اولاً تو اس لئے کہ تمام ازواج مطہرات ماسوا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ثببات تھیں۔ آپ کی زوجیت میں آنے سے قبل اس کا امکان ہے ثانیاً اس لئے کہ احتلام ہمیشہ شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتا ہے یہ قابل قبول نہیں کیونکہ بسا اوقات ادویہ منی کے امتلاء کی وجہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے حضرت اُم سلمہ کے قول کو صرف استحياء پر ہی محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔ ان الله لا يستحي من الحق۔ حیار میں چونکہ انکسار اور انفعال ہوتا ہے جو اللہ رب العزت کی شان کے خلاف ہے اس لئے مطلب ان الله لا يامر بالحياء من الحق لیا جائے گا اب بعض روایات میں حضرت عائشہ کا ذکر ہے تو ممکن ہے حضرت اُم سلمہ اور حضرت عائشہ دونوں موجود ہوں اس لئے اس میں کوئی تعارض نہیں، ورنہ تو محدثین اسی کو ترجیح دیتے ہیں کہ حضرت ام سلمہ ہی نے انکار کیا تھا۔ باب فی الرجل يستد فی بالمرءة بعد الغسل: استفادہ کے معنی طلب الحرارة ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنے کے بعد سردی کی وجہ سے حررت حاصل کرنے کے لئے اپنے جسم اطہر کو حضرت صدیقہ کے جسم سے مس کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ جنابت میں نجاست حقیقی نہیں ہوتی صرف حکمی ہوتی ہے۔ (۲۵، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## ﴿ الدَّرْسُ الْخَمْسُونَ ﴾

باب التجمد للجنب اذا لم يجد الماء: اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ الباب جنبی کے متعلق ہے مگر حدیث میں مس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمہ میں تطابق نہ ہو گا۔ جواب یہ کہ طہور کی ضدقت سم جنس یعنی مسلم کی طرف کرنے سے متفرق پیدا ہو گیا یعنی ہر مسلم خوان و جنبی ہو یا محدث ہو اس کے لئے منی طہور ہے۔ اس سے دونوں کا حکم ثابت ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ سنین

میں عادتہ محال ہے کہ احتلام یا جماع کی وجہ سے جنابت پیش نہ آئے اس لئے حدیث جنہی کو بھی شامل ہوگی۔ اب مسلم کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے لئے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ کافر میں نیت کی اہلیت مفقود ہے اور تیمم چونکہ طہارت حکمیہ ہے اس لئے اس میں نیت ضروری ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ طہر سے مایطہر بہ مراد ہے اس میں جنہی اور محدث کی کوئی تخصیص نہیں۔ فان ذلک خیر المفضل کی وضع تو زیادتی معنی فاعلیت بہ نسبت دیگر کے لئے ہے مگر کبھی کبھی مجرد عن التفصیل ہو کر صرف فاعلیت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے الشتاء ابرد من الصيف اور اصحاب الجنة خیر مستقرا کے اندر مفضل علیہ میں نفس خیریت قطعاً مفقود ہے۔ اسی طرح جب یہاں عند وجدان الماء تیمم جائز ہی نہیں تو نفس خیریت کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے اس لئے فان ذلک خیر میں اسم تفضیل مجرد عن التفصیل ماننا پڑے گا۔ دیروزی عن ابن مسعود۔ چونکہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود کی طرف تیمم فی الجنابة کا انکار منسوب کیا گیا ہے اس لئے مُصَنَّف فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے جس کی تفصیل ابو داؤد میں ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان تیمم فی الجنابة کے اندر مناظرہ ہوا تو حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عمار اور حضرت عمر کا قصہ جو تیمم فی الجنابة کی دلیل میں پیش کیا، جس کی تفصیل ابو داؤد میں اس طرح ہے کہ عبدالرحمن بن ابی بکر فرماتے ہیں میں حضرت عمر کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص نے آکر حضرت عمر سے سوال کیا کہ اگر ہم ایک یا دو مہینہ کسی جگہ پر رہیں اور ہم کو جنابت لاحق ہو جائے پانی وہاں موجود نہ ہو تو ہم ایسی حالت میں کیا کریں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا میں تو جب تک پانی نہ ملے اور غسل نہ کر لوں تو نماز نہیں پڑھوں گا حاضرین میں سے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اے ابراہیم بنی امیہ کیا آپ کو یاد نہیں۔ ہاں میں اور اب ایک مرتبہ اونٹوں کے بارہ میں تھے اور ہم دونوں کو جنابت لاحق ہو گئی پانی وہاں موجود نہ تھا تو میں نے گھوڑے کی طرح زمین پر خوب لوٹ رگائی۔ واپس آنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے واقعہ بیان کیا تو آپ نے تیمم للجنابة کا وہی طریقہ بیان فرمایا جو تیمم للمحدث کا ہے یعنی مٹی پر ہاتھ لٹا کر چہرہ اور ذراعین کا مسح کر کے فرمایا کہ جنابت کے لئے بھی یہی کافی ہے۔ حضرت عمر کو اتفاق سے یہ واقعہ

یاد نہیں رہا تھا اس لئے انکار فرمایا۔ حضرت عمار نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ چاہیں تو میں کبھی اس واقعہ کو بیان نہ کروں۔ اس پر حضرت عمر نے جواب دیا کلا واللہ لولیک ما تولیت اس واقعہ سے حضرت عمر کا انکار اور رجوع دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ اب یہ واقعہ جب حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سنایا تو انھوں نے جواب دیا اذلم تر عمر لم یقنع بقول عمار اس کے بعد حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سورہ مائدہ کی آیت فَمِمَّا وَصَّيْتُكَ بِهَا سے استدلال کیا تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا اگر عمومی طور پر ہم یہ رخصت دینے لگیں تو لوگ بے احتیاطی کریں گے اور معمولی سی سردی میں تیمم کرنے لگیں گے اس پر حضرت ابو موسیٰ اشعری نے فرمایا کہ اچھا آپ اس وجہ سے رخصت دینے میں تامل کرتے ہیں تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا ہاں۔ اب اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ عبداللہ بن مسعود نے رجوع فرمایا تھا بلکہ فی الحقیقت رجوع نہیں دیا پہلے ہی سے اس تیمم کے جواز کے قائل تھے عمومی طور پر لوگوں کی بے احتیاطی کے خطرہ سے فتویٰ دینے میں تامل فرماتے تھے۔ بہر حال جنابت کے لئے عند عدم المار تیمم کے سب قائل ہیں۔ باب فی المستحاضۃ استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے باب استفعال کی ایک خاصیت تحول کی ہے، تو مطلب یہ ہو گا کہ دم حیض دم استحاضہ میں تبدیل ہو گیا۔ حیض عورت کی طبعی چیز ہے اگر یہ اپنے وقت پر نہ آئے تو طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔ ایام حمل میں عموماً حیض بند ہو جاتا ہے اور اس کے اجزائے صالحہ بچے کا جز بن کر اس کے نشوونما کا باعث ہوتے ہیں اور اجزائے فسادہ فم رحم کے بند ہونے کی وجہ سے رُکے رہتے ہیں اور ولادت کے بعد نفاس کی شکل میں خارج ہوتے ہیں۔ حیض و نفاس دونوں میں عورت کے لئے مسِ مصحف، طوافِ قرأتِ قرآن، دخول فی المسجد، جماع، نماز، روزہ سب حرام ہیں۔ نمازیں بالکل معاف ہیں۔ روزوں کی قفسہ ضروری ہے۔ استحاضہ میں یہ تمام چیزیں جائز ہیں بجز متحیرہ کے کہ اس سے وحلی جائز نہیں۔ حیض میں بویغ اور توقیت شرط ہے، استحاضہ میں یہ شرطیں نہیں ہیں۔ استحاضہ کو دمِ عرق کہا گیا ہے یعنی رکضہ شیطانی یا کسی صدمہ اور چوٹ کی وجہ سے کسی رگ سے خون جاری ہوئے لگتا ہے۔ استحاضہ کے مسائل بہت مشکل ہیں۔ صاحبِ بحرِ الرائق وغیرہ دیگر فقہاء نے اس پر مستقل رسالے تحریر کئے ہیں۔ مستحاضہ کی چار قسمیں ہیں ۱) مبتدئہ،



جس کو پہلے ہی حیض میں دس دن سے زیادہ خون آئے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے۔  
 بقیہ سب استخاضہ ہوگا (۲) معتادہ وہ عورت جس کی عادت مقرر ہو کہ ہر ماہ چھ یا سات دن حیض آتا  
 ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر خون دس دن سے آگے تجاوز کر جائے تو بقدر عادت حیض اور مازاد علی  
 العادة کو استخاضہ شمار کیا جائے گا اور اگر خون دس دن سے آگے تجاوز نہ کرے تو عادة اور مازاد  
 علی العادة سب کا سب حیض ہوگا (۳) متحيرة وہ ہے جس کی کوئی عادت نہ ہو کبھی اول مہینہ میں کبھی اوسط میں  
 کبھی آخر میں کبھی چار روز کبھی پانچ روز خون آتا ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) متحيرة بالعدد، یعنی  
 وہ عورت جو اپنے ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے تین دن حیض کے  
 شمار کرے باقی استخاضہ ہوگا، مگر دس دن پورے ہونے تک ان سات دنوں میں انقطاع حیض  
 کا چونکہ احتمال ہے اور انقطاع حیض چونکہ موجب غسل ہے اس لئے دس دن مکمل ہونے تک غسل لکھ  
 صلوٰۃ کرے گی اس کے بعد مہینہ پورا ہونے تک معذور کی طرح وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی (۲) متحيرة  
 بالزمان، یہ وہ عورت ہے جس کو اپنی عادت کے ایام کی تعداد تو معلوم ہے مگر یہ بھول گئی کہ مہینہ کی  
 کن تاریخوں سے حیض کی ابتداء ہوتی ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے اپنی عادت کے  
 ایام میں وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی کیونکہ اس کو جب ابتداء حیض کی تاریخوں کا علم نہیں تو اس  
 صورت میں ہر دن اقبال حیض و استخاضہ دونوں کا شبہ ہے۔ قبال حیض یعنی دخول فی الحيض چونکہ  
 موجب غسل نہیں اس وجہ سے یہ وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی، لیکن ایام عادت مکمل ہونے کے بعد  
 چونکہ ہر روز ادبار حیض یعنی خروج من الحيض کا احتمال ہے اور خروج من الحيض موجب غسل ہے اس  
 لئے غسل لکھ صلوٰۃ کرے گی (۳) وہ عورت جو اپنے حیض کی تاریخ اور عادت دونوں بھول  
 گئی یعنی اس کو نہ یہ یاد ہے کہ حیض کن تاریخوں سے شروع ہوتا ہے اور نہ یہ یاد کہ کتنے دن حیض  
 آتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ میں حیض کے شروع کے تین دن حیض میں شمار کرے باقی دن سب  
 استخاضہ کے ہوں گے مگر چونکہ تمام ایام میں انقطاع حیض کا شبہ ہے اس لئے غسل لکھ صلوٰۃ کرے گی۔  
 لیکن جمہور ائمہ سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، عبد اللہ بن مبارک  
 اور صاحبین سب اسی پر متفق ہیں کہ مستی عند وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی، غسل لکھ صلوٰۃ کی روایات کو

وضوء لکل صلوٰۃ کی روایات سے منسوخ مانتے ہیں یا غسل لکل صلوٰۃ کو علاج پر محمول کرتے ہیں یا یہ کہ اُمّ حبیبہ بنت جحش اپنی طرف سے خود احتیاطاً غسل کرتی تھیں جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۵۱ اور ترمذی ص ۱۹ میں ہے فاغتسلی ثم صلی فکانت تغتسل عند کل صلوٰۃ قال اللیث بن سعد لم یذکر ابن شہاب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر امر حبیبة بنت جحش ان تغتسل عند کل صلوٰۃ والکنۃ شئ فعلتہ ہی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہ خود ہی احتیاطاً غسل کیا کرتی تھیں، لیکن یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ متحیرہ کی مذکورہ صورتوں میں جہاں انقطاع حیض کا شبہ ہے تو وہاں وضوء لکل صلوٰۃ کس طرح کافی ہو سکتا ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بے شک انقطاع حیض موجب غسل ہے مگر مستحاضہ کے جن ایام کو حیض قرار دے دیا گیا اُن کے گزر جانے پر انقطاع حیض بھی متیقن ہو گیا جس کی بنا پر غسل کا حکم بھی دے دیا گیا پھر اس کے بقیہ ایام میں صرف انقطاع کا شبہ اور شک ہے اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدہ کے بموجب غسل لکل صلوٰۃ کسی بھی صورت میں واجب نہ ہوگا۔ بہر حال غسل لکل صلوٰۃ کی روایات کو علاج پر محمول کرنا ہی مناسب ہے جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ابوداؤد ص ۱۱۲ میں ہے قالت عائشۃ فکانت تغتسل فی مَرکن فی حجرۃ اختہا زینب بنت جحش حتی تغلوحمرۃ الدم الماعۃ۔ یہ روایت صاف بتلا رہی ہے کہ یہ بہ طور علاج تھا ورنہ تو اس طریقہ غسل میں مزید نجاست پھیلتی ہے۔ پانی کی برودت چونکہ خون کو روکتی ہے اس لئے حضرت اُمّ حبیبہ کافی دیر تک لگن یا ٹب میں بیٹھی رہتی تھیں تاکہ کسی طرح خون رک جائے۔

(۲۷ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدُّرُسُ الْوَاحِدُ وَالْخَمْسُونَ

گذشتہ باب میں مُصنّف کو یہ بتلانا مقصود تھا کہ دم حیض و دم استحاضہ کا اگرچہ مخرج ایک ہے مگر حکم دونوں کا مختلف ہے اور اب باب ماجاء ان المستحاضۃ تنوضاً لکل صلوٰۃ سے وہ حکم بتانا مقصود ہے جو متفق علیہ ہے یعنی مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضوء کرے اور باب فی المستحاضۃ انہا تجمع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین

بغسل احد کو جو بعض کا مذہب ہے، بیان کرنا مقصود ہے۔ اب مستحاضہ کی (۳) قسم مہینہ لگے یعنی وہ عورت جو اپنے تجربہ کی بنا پر حیض واستحاضہ کے درمیان خون کی رنگت سے امتیاز کر لیتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا تمیز بین اللونین کے اعتبار کرنے پر تو اتفاق ہے، مگر فرق یہ ہے کہ امام مالک عادت کی موجودگی میں صرف تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی و احمد اگر عادت ہو تو عادت کا اور تمیز ہو تو تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور دونوں کی موجودگی میں امام شافعی تمیز کا امام احمد عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تمیز کا بالکل اعتبار نہیں کرتے کیونکہ غذاؤں کی تبدیلی سے الوان میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اس لئے الوان کو معیار بنانا اصول کے خلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ تمیز بین اللونین پر حضرت فاطمہ بنت ابوجہش کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہا کانت تستحاض فقال لہا الذی صلی اللہ علیہ وسلم اذ اکان دم الحيضہ فانہ دم اسود یعرف فاذا کان ذلک فامسکی عن الصلوۃ فاذا کان الآخر فتوضی (ابوداؤد ص ۳۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث حکم فیہ اور مضرب ہے اس لئے کہ ابن عدی نے جب اپنی کتاب سے اس کو روایت کیا تو اس کو فاطمہ بنت ابی جہش کی مسند سے بتایا اور جب حفظ روایت کیا تو مسند ابی عاصم سے اس کو بتایا اس لئے اس روایت کو معیار نہیں بنایا جاسکتا برخلاف اس کے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری شریف ص ۳ پر مذکور ہے وکن نساً یبعث الی عائشۃ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرة فتقول لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذلک الطھر من الحيضۃ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان اگرچہ تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے مگر چونکہ امام بخاری نے اس کو تیش کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لئے یہ مسند کی طرح صحیح کے حکم میں ہے اور غیر قیاسی امور میں صحابی کا قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر الوان کو معیار بنانا پھر ان کے فیصلہ کو عورتوں کے سپرد کر دینا عقلاً و نقلاً دونوں اعتبار سے اصولاً درست نہیں ہاں اگر تمیز عادت کے مطابق ہو جائے تو تبعاً للعادة اس کا اعتبار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں آئے۔ الامرین۔ اس روایت میں اختصار ہے ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لکل صلوۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں آپ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کو اسہل ہونے کی بنا پر عجب فرمایا ہے مگر پہلے گزر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ استحباب بریعات پر محمول ہے البتہ اصحاب ظواہر وجوب کے قائل

ہیں۔ باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلوٰۃ: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہے لیکن نمازوں کی قضاء واجب نہیں حالانکہ مقتضائے قیاس اس کے برعکس تھا۔ چنانچہ امام جعفر صادق علیہ الرحمہ سے جب کچھ لوگوں نے شکایت کی، تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے جواباً عرض کیا کہ اگر میں قیاس پر چلتا تو نصفہ کو نمازوں کی قضاء کا حکم دیتا نہ کہ روزوں کی کیونکہ روزوں کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، اور نماز کے لئے طہارت اولین شرط ہے مگر میں نے حدیث کی وجہ سے اپنے اس قیاس کو ترک کر دیا یہ جواب سن کر امام جعفر صادق علیہ الرحمہ بہت خوش ہوئے۔ احروریۃ انت حرورہ ایک جگہ کا نام ہے سب سے پہلے اسی جگہ خوارج کا اجتماع ہوا تھا۔ خوارج چونکہ حائضہ کو نمازوں کی قضاء کا بھی حکم دیتے ہیں اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بطور تعجب استفہام انکاری کے انداز میں پوچھا کہ کیا تو حروریہ یعنی خارجیہ ہے۔ (۲۸/محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء فی الحنب والحنب نعم لا یقرآن القرآن: جمہور ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے قرأتِ قرآن ناجائز ہے۔ البتہ امام بخاری، ابن المنذر طبری، داؤد ظاہری جواز کے قائل ہیں امام مالک علیہ الرحمہ جنبی کو آیاتِ سیرہ کی قرأت کی اجازت دیتے ہیں حائضہ کے بارے میں اُن کے دو قول ہیں۔ مطلقاً جواز بھی امام مالک سے منقول ہے امام مالک صاحب حائضہ کو اس لئے اجازت دیتے ہیں کہ اگر ہر ماہ دس روز تک اس کو قرأت سے روکا جائے گا تو وہ بکھول جائے گی ان حضرات کی دیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکر اللہ تعالیٰ علی کل حال یعنی جب تمام حالات میں آپ ذکر اللہ کیا کرتے تھے تو ذکر اللہ قرأتِ قرآن کو بھی شامل ہے اس لئے کہ قرآن بھی ذکر ہے کما قال اللہ تعالیٰ اِنَّ اَنْحُنْ نَزَّلْنَا الَّذِیْ کُرُوْا اِنَّ اِلٰهَ لَخَافِظُوْنَ اس لئے قرأتِ قرآن کی بھی اجازت ہونی چاہئے۔ جمہوریہ کہتے ہیں کہ وہ آیاتِ قرآنیہ جو ادعیہ کی حیثیت رکھتی ہیں اُن کو بطریقِ دعا یا تیناً پڑھنا جائز ہے یا حائضہ عورت بطریقِ ہجاء یا مادُّونِ الایۃ پڑھ سکتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں عرفاً اس پر قرأت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا یہ صرف ذکر کی حیثیت ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ذکر اللہ تعالیٰ علی

کل حال سے ذکر لسانی مراد نہیں بلکہ ذکر قلبی یا ذکر نفسی یا ذکر روحی مراد ہے جن کا زبان سے کوئی تعلق نہیں  
 عبداللہ بن عمر کی روایت بھی جمہور کی دلیل ہے کہ اس میں عانضہ اور جہنی کے لئے قرأت کو ممنوع قرار دیا گیا  
 ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ اس حدیث کی سند پر کلام کرتے ہیں کہ اس حدیث کو موسیٰ بن عقبہ سے  
 صرف اسمعیل بن عیاش نے روایت کیا ہے تاہم حدیث معہوں پہ ہے۔ جمہور کا مذہب بھی اسی حدیث کے  
 مطابق ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ اسمعیل بن عیاش کی وہ احادیث جو اہل حجاز یا اہل عراق سے ہیں وہ  
 منکر ہیں کیونکہ اسمعیل بن عیاش خود اگرچہ ثقہ ہیں مگر چونکہ شام میں ان کی مستقل رہائش تھی۔ حجاز یا عراق میں  
 بہت کم آنے کا اتفاق ہوا ہے نیز یہ کہ آمد کے بعد قیام بھی بہت کم ہوتا تھا اس لئے یہاں کے راویوں سے  
 پوری واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ ثقہ اور غیر ثقہ کا امتیاز نہ کر سکے اس لئے ان کی جو منکر روایات ہیں وہ  
 غیر ثقہ راویوں سے ہیں، لیکن بقیہ راوی بھی بذات خود اگرچہ ثقہ ہیں مگر غلبہ حسن ظن کی بناء پر ثقہ اور غیر ثقہ  
 دونوں قسم کے راویوں سے منکر حدیثیں روایت کرتے ہیں اس لئے اسمعیل بن عیاش کو صلح کہا گیا۔ خلاصہ  
 یہ کہ اسمعیل بن عیاش کی تو منکر روایات صرف غیر ثقہ راویوں سے ہیں اور بقیہ کی ثقہ اور غیر ثقہ دونوں قسم کے  
 راویوں سے روایات منکر ہیں اس لئے اسمعیل صلح ہوئے۔ (۱۹ صفر المنظر ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء فی مباشرة الحائض: قرآن پاک میں حائضہ سے اعتزال کا حکم دیا گیا ہے۔  
 اعتزال کی دو صورتیں ہیں ایک اعتزال وہ ہے جو بہو دیوں میں رائج تھا کہ عورت کو بالکل الگ کر دیا کرتے  
 تھے، اس کے ساتھ اکل و شراب سب ترک کر دیا کرتے تھے۔ دوسری صورت اعتزال کی جماع سے اعتزال  
 ہے یعنی ایام حیض میں عورت سے جماع نہ کیا جائے۔ اعتزال کے یہی معنی رائج ہیں کیونکہ اعتزال کی علت  
 اذنی کو بتایا گیا ہے اور یہ جماع ہی میں ہو سکتی ہے۔ نیز فَاَوْفُقْ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكَ اللّٰهُ بھی اس کا قرینہ ہے  
 کہ اس سے پہلے جماع کی ممانعت کی گئی تھی اب اس کی اجازت دے دی گئی۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۱۳۲، ابوداؤد  
 شریف ص ۱۳۲ کی حدیث میں اصنعوا کل شیء الا الکاح بھی سی اعتزال عن الجماع کی مؤید ہے۔ اب مباشرة  
 کے معنی من البشرة بالبشرة ہے تو اس کے بارے میں جمہور کا مذہب تو یہی ہے کہ عورت کے جسم کا وہ حصہ

جو ناف سے گھٹنے تک ہے اس سے حالت حیض میں استمتاع جائز نہیں۔ امام احمد و محمد اصنعوا کل شیء الا  
المکاح سے استدلال کرتے ہوئے صرف اعتزال عن الجماع مراد لیتے ہیں۔ جمہور اپنی دلیل میں حدیث باب  
پیش کرتے ہیں کہ آپ نے ازار پہننے کا حکم فرمایا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ عمل بطور احتیاط تعلیماً  
للأمت تھا۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کی حدیث فعلی ہے اور اصنعوا کل شیء الا النکاح قولی ہے اور قول  
وفعل میں قول کو ترجیح دی جائے گی۔ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی حدیث کان یا مرنی  
ان اتذین میں امر بالانذار خود قول ہے اس لئے حضرت عائشہ کی حدیث میں قول فعل دونوں ہیں نیز یہ کہ ناف سے گھٹنے تک  
کا جسم حمی کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے یہ سب محل جماع ہی کے تاج ہوگا۔ علاوہ ازیں ابوداؤد ص ۲۸ میں  
ہے انہ (عبداللہ بن سعد) سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من  
امری وھی حائض قال لك ما فوق الازار یہ بھی قولی حدیث ہے اور ابوداؤد کا اس پر کوئی جرح نہ  
کرنا اس کی دلیل ہے کہ یہ کم از کم حسن کے درجہ میں ہے۔ علاوہ ازیں ملت و حرمت میں جب تعارض ہوتا  
ہے تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے بہر حال جمہور کا مذہب مدلل ہونے کے ساتھ ساتھ احتیاط پر بھی  
مبنی ہے۔ ان اتذیر دراصل اعذر تھا باب افتعال کے فکلمہ عنی ہمزہ کو تار سے بدل کر تار کا تار میں ادغام  
کر دیا گیا، مگر باب افتعال میں اس قسم کی تبدیلی اور ادغام کو خلاف قاعدہ کہا گیا ہے اسی وجہ سے بعض  
نے اس کو تحریف اور تصحیف کہا ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ یہ لفظ جب اسی طرح حضرت صدیق  
رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں استعمال ہوا ہے تو اس کو غیر فصیح یا خلاف قاعدہ کہنا غلط ہے اولاً تو اس  
لئے کہ حضرت عائشہ خود اہل سان ہیں ان کا استعمال ہی اصل ہے اس لئے وہ ان قواعد کی پابند نہیں  
ثانیاً یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اعلیٰ درجہ کی فصیحہ تھیں اس لئے ان کا کلام ہرگز غیر فصیح نہیں  
ہو سکتا۔ باب ما جاء فی مواءاة الحب والحنث و سورہما: ان دونوں کا سور چونکہ پاک ہے اس  
لئے ان کے ساتھ مواءت وغیرہ جائز ہے کیونکہ عند الجمہور حائضہ جنبی، نصاریہ سب حکماً نجس ہیں ظاہری  
جسم، لعاب دہن، پسینہ وغیرہ سب پاک ہے۔ فی فوض وضوءھا اس ضمیر کا مرجع تو حائضہ بالفعل ہے مگر  
بطور استہدام اس سے حائضہ بقوہ مراد ہے کیونکہ وضو کرنے والی حائضہ بالقوہ ہی ہوگی نہ کہ حائضہ  
بافعل۔ باب ما جاء فی لحن من لدن من المسجد۔ ناو لبني الحمرۃ من المسجد۔ اگر

من المسجد کا تعلق قال سے مانا جائے تو اس صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ہوں گے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور خمرہ مسجد سے باہر ہوں گے مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسجد میں سے آواز دی کہ اے عائشہ مجھ کو خمرہ دے دو اور اگر من المسجد کا تعلق ناو لینی سے مانا جائے تو اس صورت میں یہ دونوں حضرات مسجد سے باہر ہوں گے اور خمرہ مسجد میں ہوگا۔ دونوں صورتوں میں چونکہ حضرت عائشہ کو اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا پڑنا اس لئے معذرت کرتے ہوئے عرض کیا انی حائض اس پر آپ نے جواباً ارشاد فرمایا ان حیضتک لیست فی یدک اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ، جنبی، انصار اپنا ہاتھ یا جسم کا اور کوئی حصہ مسجد میں داخل کر سکتے ہیں کیونکہ اس کو عرفاً دخول فی المسجد نہیں کہا جاتا۔ حرام وہی ہے جس کو عرفاً دخول فی المسجد کہا جاتا ہو۔  
(۲۰ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

## § الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ §

باب ملجاء فی کراہیۃ اتيان الحائض: اتيان کے لغوی معنی مجیئہ کے ہیں لیکن یہاں مجیئہ بقصد الجماع اور کاہن کے اندر مجیئہ بقصد التصدیق مراد ہے اس صورت میں ایک ہی لفظ سے دو معنی مراد ہوں گے تو یہ عموم مشترک ہو جائے گا، جس کا امام ابوحنیفہ انکار فرماتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے لیکن یہ اختلاف اشتراک معنوی میں ہے۔ اشتراک لفظی ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو تمام افراد کو شامل ہو جائیں جیسے اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتُهٗ يَصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ کے اندر صلوٰۃ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو اللہ رب العزت اور ملائکہ دونوں کی صلوٰۃ کو شامل ہوں مثلاً صلوٰۃ سے اعتنا نشان مراد لیا جائے مطلب یہ ہوگا یصلون ای یعنون بشارتہ اب اعتنا نشان اللہ رب العزت کی طرف سے بصورت رحمت اور فرشتوں کی طرف سے بصورت استغفار مومنین کی طرف سے بصورت درود و دعا ہوگا یہ طریقہ عموم مجاز کا ہوگا جو عند الاحصاف جائز ہے عند الشوافع ناجائز ہے۔ اب اگر ایک ہی لفظ سے متعدد معنی مراد لئے جائیں کہ حائض یعنی معطوف علیہ میں وطی اور معطون یعنی کاہنیاں تصدیق کے معنی مراد ہو تو یہ استخدام کہلاتا ہے۔ اس لئے لفظ اتی میں اس جگہ صنعت استخدام کو مانا جائے گا اور اگر اتيان کے معنی اشتغال بغایۃ الانہام یا اس کے مثل کوئی اور معنی مراد لئے جائیں جو حائضہ



کا ہٹا دینوں کو شامل ہو جائیں تو پھر یہ عموم مجاز ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ کاہٹا کے اعلیٰ یعنی صدق کو حذف کر کے اس کو قرب معنی کی وجہ سے الٹی کا معمول بنا دیا جائے جس طرح علف تھا تبنا و ماء بارد آئیں ماء کے عامل مستقیم تھا کو حذف کر کے اس کو علف کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں رہے گا۔

کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو علم نجوم یا قیافہ یا جتنات کے ذریعہ غیب کی خبریں اخذ کر کے لوگوں کو بتلاتا ہو۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان لوگوں پر کفر کا اطلاق بطور تہدید و تخویف ہے جس طرح الجھوالموت میں دیور بہر شدت احترازی غرض سے تظلیلاً و تہدیداً موت کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ یہی توجیہ مصنف کر رہے ہیں۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ قرب شے کو نفس شے یعنی قرب کفر کو نفس کفر سے تعبیر کر دیا گیا جس طرح قَدْ اَبْلَقَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ يَمْعُدُوْنَ اَوْ يَسْتَرْجُوْهُنَّ يَمْعُدُوْنَ کے اندر قرب اجل کو بلوغ اجل سے تعبیر کر دیا گیا۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اعتقادی کفر مراد نہیں بلکہ کفر عملی یا کفرانِ نعمت مراد ہے کیونکہ احکام مذکورہ اور نزولِ قرآن خداوند قدوس کی بہت بڑی نعمت ہے کہ قرآن پاک الشرب العزیز کی صفت کلام ہے جو کسی بھی امت کو نہیں دی گئی اس شرف سے صرف اُمّت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو نوازا گیا ہے حروف و الفاظ کے لباس میں یہ صفت آئی تاکہ ہم فائدہ اٹھا سکیں جس طرح روحِ انسانی سے بغیر جسم کے قالب کے استفادہ ناممکن ہے اسی طرح بغیر حروف و الفاظ کے قالب کے صفت کلام سے استفادہ ناممکن ہے۔ اب جس طرح جسم کے قالب میں ہونے کی وجہ سے روحِ انسانی روحیت سے نہیں نکل جاتی اسی طرح کلام خداوندی حروف و الفاظ کے قالب میں ہونے کی وجہ سے صفت کلام ہونے سے نہیں نکل جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے کلام اللہ غیر مخلوق ہے۔ بانجویں توجیہ وہی ہے جو امام بخاری فرماتے ہیں کہ کفر دون کفر یعنی یہ کلی مشکلک ہے جس کا اطلاق تمام افراد پر ہوتا ہے میں کفر مجرد سے لے کر مکروہِ نزیہی تک پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ کفارہ کا ذکر کرنا بھی اس کی دلیل ہے کہ یہ جھوٹا کفر ہے کیونکہ کفارہ گنہ کے چھپانے کے لئے ہوتا ہے ظاہر ہے کہ کسی جھوٹی چیز کو چھپایا جاسکتا ہے مگر پہاڑ کو جب میں رکھ کر نہیں چھپا سکتے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جھوٹا کفر ہے۔ دوسری دلیل مصنف دیتے ہیں کہ یہ حدیث چونکہ سنہ بہت کمزور ہے اس سے اس سے صرف عطفیاً کفر مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ روایات ضعیفہ کو کفر کا معیار نہیں بنا سکتا۔ امام ابو حنیفہ علیہ رحمۃ تکفیر کے معام میں سب

زیادہ احتیاط فرماتے ہیں اگر کوئی کلمہ کفر بولے تو اس کو فوراً کافر مت کہہ ڈالو کیونکہ زلت اور جہل وغیرہ کا امکان ہے اس لئے جب تک قطعی طور پر محمود اور انکار نہ ہو تکفیر نہ کی جائے۔ ہر بُرے فعل سے فاعل کا بُرا ہونا لازم نہیں آتا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا غصہ میں توراة کی تختیوں کو پھینک دینا اور حضرت ہارون علیہ السلام جو بڑے سمجھائی تھے اور نبی بھی تھے اُن کی ڈاڑھی پکڑ کر مارنا یہ دونوں فعل ظاہراً گناہ ہیں، مگر اس کے باوجود میدانِ محشر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قبلی کے قتل کی گرفت کا خوف دیکھ کر ہو گا حالانکہ یہ ایک حربی کا قتل تھا جو گناہ نہیں تھا اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ قتلِ قبلی جو اسرائیلی کی حمایت میں سرزد ہوا اس میں قومی حمیت کے شائبہ کا اندیشہ ہے برخلاف القارالواح وغیرہ کے کہ یہ سب خالصاً اللہ رب العزت کی محبت کے غلبہ کی وجہ سے ہوا۔ گفتگوئے عاشقاں درکار رب = پوششِ عشق است نے ترکِ ادب علاوہ ازیں ان چیزوں کی حرمت کا معلول بالعلت ہونا حرمتِ لغیرہ کی علامت ہے اس لئے استحلال کی صورت میں بھی تخفیف آجائے گی جس کی وجہ سے تکفیر کا فتویٰ لگانا درست نہ ہو گا۔ جب تک کہ صراحۃً محمود نہ پایا جائے۔ فی دبرھا وطی فی الدبر بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس سلسلہ میں جو جواز کی روایت ہے اس سے اتیان فی القبل من جانب الدبر مراد ہے۔ (۲۰ صفر المظفر ۱۳۱۹ھ)

## الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْخَمْسُونَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُفَّارَةِ فِي ذَلِكَ ۱۰ ایتانِ عائض کے کفارہ میں اختلاف ہوا ہے امام ابو حنیفہ امام مالک، امام شافعی صاحب کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اس میں صرف توبہ ہے کفارہ نہیں۔ امام شافعی صاحب کا قول قدیم اور حسن بصری، سعید بن جبیر ابن عباس، اسحاق بن راہویہ، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس میں کفارہ آئے گا اب کفارہ میں اختلاف ہے۔ حسن بصری، سعید بن جبیر تو تحریرِ رقبہ کہتے ہیں اور باقی حضرات دینار یا نصف دینار کے قائل ہیں۔ استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں مگر یہ کمزور ہے کیونکہ یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طریقہ سے مروی ہے، شعبہ اس کو مرفوعاً روایت کیا کرتے تھے مگر بعد میں رجوع کر لیا تھا۔ ترمذی میں اس روایت کو صرف مرفوعاً روایت کیا گیا ہے مگر بوداؤد میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے ثانیاً یہ کہ ترمذی میں ہے یتصدق بنصف

دینار مگر ابو داؤد میں شک راوی کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے دینار او نصف دینار ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے  
 بخسی دینار اور اس کو ابو داؤد نے معقل بھی بتایا ہے۔ مُرسل بھی مروی ہے غرض یہ کہ متن اور سند دونوں میں  
 اضطراب ہے اس لئے اس حدیث کو مستدل بنانا درست نہیں۔ اسی وجہ سے جمہور اس کو صرف استحباب پر  
 محمول کرتے ہیں کیونکہ ہر گناہ کے بعد کچھ تصدق کر دینا توبہ کی قبولیت کے لئے معاون ثابت ہوتا ہے۔ باب  
 ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب: منی کا تعلق مردوں سے اور حیض کا تعلق عورتوں سے ہے تطہیر منی  
 کے بعد عورتوں کو دم حیض کی تطہیر کے متعلق سوال کا پیش آنا بدیہی امر ہے اس لئے ایک عورت نے آپ کی  
 خدمت میں اگر سوال کیا اگر دم حیض کپڑے کو لگ جائے تو اس کی تطہیر کی کیا صورت ہے کیا منی کی طرح اس میں  
 بھی کچھ تخفیف اور گنجائش ہے یا نہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارتداد فرمایا کہ اگر دم حیض کپڑے پر  
 لگ جائے اور خشک بھی ہو جائے تو اس کو کھرچ دو پھر انگلیوں سے رگڑ دو اس کے بعد پانی سے دھو ڈالو۔  
 مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی معافی نہیں ہے۔ دم حیض کی نجاست میں کسی کا اختلاف نہیں۔ نص  
 قرآنی میں اس کو اذنی کہا گیا ہے اس سے نجاست ہی مراد ہے۔ حثیہ یعنی پھیل دو کھرچ دو ثم اقرصہ  
 انگلیوں سے مل دو ثم ساتیہ پھر اس کو دھو ڈالو۔ احناف و شوافع دونوں کے نزدیک رش بمعنی غسل ہے  
 اب اگر دم حیض کے غسل کے بغیر کسی نے نماز پڑھ لی تو اس کے اندر اختلاف ہے بعض تابعین کا مذہب تو  
 یہ ہے کہ اگر دم حیض بقدر درہم ہے تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ معید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان، ابراہیم نخعی  
 کا یہی مذہب ہے یہ حضرات تعداد الصلوٰۃ من قدر الدرہم من الدم الحدیث سے استدلال کرتے  
 ہیں۔ دوسرا مذہب امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، ابن مبارک کلہ ہے کہ مقدار درہم سے اگر زیادہ ہو تو نماز کا  
 اعادہ واجب ہے۔ تیسرا مذہب امام احمد بن حنبل کلہ ہے کہ اگر دم قدر درہم سے بھی زیادہ ہو جب بھی نماز  
 کا اعادہ ضروری نہیں۔ باقی قدر درہم سے زیادہ کی بھی ان کے نزدیک ایک حد ہے اور وہ یہ ہے کہ  
 عرفا کثیر فاحش محسوس نہ ہو۔ چوتھا مذہب امام شافعی صاحب کلہ ہے کہ قدر درہم سے بھی کم معاف نہیں ہے  
 اس کا دھونا ضروری ہے مگر امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو ان کے یہاں مفتی ہے وہ یہی ہے کہ مقدار  
 سیر معاف ہے۔ باب ماجاء فی کم تمکث النساء: بچہ کی ولادت کے بعد فرج مرآۃ سے جو خون نکلتا ہے  
 وہ نفاس کہلاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں مگر اکثر مدت چالیس روز

ہے۔ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اکثر مدتِ نفاس ساٹھ دن ہے۔ دوسری مروج روایت امام شافعی صاحب کی امام ترمذی نے چالیس روز کی ذکر کی ہے جو احناف کے مطابق ہے۔ باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد: یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ازواج کے درمیان مسکنِ مہیت اور طعام میں مساوات ضروری ہے مہیت کی کم سے کم مقدار ایک شب ہے اس لئے اس میں صاحبۃ النوبۃ کی حق تلفی بھی ہوگی۔ اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ آپ اگرچہ تالیفِ قلب کے لئے عدل کیا کرتے تھے مگر آپ پر عدل واجب نہ تھا۔ آپ ایک ذاتِ اقدس تھیں لہذا تعالیٰ تَرْجِیْ مَنْ شَاءَ مِنْهُمْ وَتُوَدِّیْ إِلَیْکَ مَنْ شَاءَ ثانیاً یہ کہ صاحبۃ النوبۃ کے اذن سے ایسا ہوا ہو یا حضرت سودہ کہ انہوں نے اپنی نوبت باقی نہیں رکھی تھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہبہ کر دی تھی اس لئے ممکن ہے کہ اس نوبت میں آپ نے ایسا کیا ہو۔ ثالثاً یہ کہ مساواتِ شبِ باشی میں ضروری ہے یہ واقعہ ممکن ہے دن میں پیش آیا ہو جیسا کہ بخاری شریف ص ۱۱ پر ہے فی الساعة الواحدة من الليل والنهار۔ رابعاً ممکن ہے کہ نوبت مقرر کرنے سے قبل آپ نے ایسا کیا ہو دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک دن یا ایک شب میں نو یا گیارہ عورتوں سے آپ نے کس طرح قربان کیا تو اس کا جواب بخاری شریف ص ۱۱ کی مذکورہ روایت میں موجود ہے پوری روایت اس طرح ہے حد ثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدور علی نسائہ فی الساعة الواحدة من الليل والنهار وھن احدى عشرة قال قلت لانس او کان یطیفہ قال کنا نتحدث انہ اعطی قوۃ ثلاثین۔ حلیہ اور اسمعیل کی روایت میں اربعین کا لفظ ہے حلیہ میں اربعین کل رجل من رجال اهل الجنة اب ایک جنتی کو دنیا کے سومردوں کے برابر قوت دی جائے گی اس لحاظ سے آپ کے اندر دنیا کے چار ہزار مردوں کے برابر قوت ہوگی جو سولہ ہزار عورتوں کا تحمل کر سکے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کثرتِ ازواج کے سلسلہ میں جو دشمنانِ اسلام نے آپ پر اعتراض کیا ہے وہ بالکل غلط اور محض کیسہ و عداوت پر مبنی ہے کیونکہ اتنی قوت کے باوجود بلوغ کے بعد پچیس سال کی عمر تک آپ نے شرم و حیا کی وجہ سے اپنے اولیاء کے سامنے شادی کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ کیر کڑ بھی آپ کا بالکل پاک صاف اور بے لالچ رہا اس سے آپ کے بے مثال صبر و تحمل کا انداز ہوتا ہے مزید برآں پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی اور وہ بھی ایک چالیس سال کی ادھیڑ عورت سے ہوئی پھر پچیس سال تک صرف سی عورت پر اکتفا کیا جس کا

مطلب یہ ہوا کہ آپ نے اپنی جوانی کا حقیقی لطف نہیں اُٹھایا۔ اب چونکہ سال کی عمر میں آپ نے تعداد زوج کیا حالانکہ یہ زمانہ اتنی مصروفیت کا تھا کہ نو سال میں تقریباً اسی غزوات پیش آئے ایسی حالت میں تعیش کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ سب کچھ فی الحقیقت اشاعت اسلام اور عورتوں میں ازواج کے ذریعہ مسائل دینی کی تعلیم کی غرض سے تھا۔ پھر یہ کہ بوڑھا پے کے اندر بھی آپ کے اندر اتنی طاقت تھی کہ سائرہ واحدہ میں گیارہ عورتوں سے قربان کیا جن میں نواز وراج مطہرات تھیں اور ماریہ قبطیہ اور ریحانہ دو باندیاں تھیں۔ یہاں بھی فی الحقیقت اپنے عمل سے آپ کو یہ مسئلہ بتلانا تھا کہ ایسی صورت میں سب سے آخر میں ایک غسل کافی ہے۔ دوسرے روز آپ نے یہی صورت اختیار فرمائی تو آپ ہر جگہ غسل کرتے جاتے تھے اس پر ایک صحابی نے عرض کیا ھَلْ جَعَلْتَ عَسَلًا وَاحِدًا، تو آپ نے ارشاد فرمایا ھَذَا الطَّيِّبُ وَاطْهَرُ بہر حال یہ سب کچھ دین ہی کی خاطر تھا۔ بوڑھا پے کی اس قوت سے جوانی کی قوت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ عرب کا ایک مشہور پہلوان رکنا نہ تھا اتنا طاقتور تھا کہ اونٹ کی کھال پر کھڑا ہو کر دس آدمیوں سے کہتا کہ میرے پاؤں کے نیچے سے اس کھال کو کھینچ کر نکال لو سب لوگ کھال کو کھینچتے کھال پھٹ جاتی لیکن اس کے پاؤں کے نیچے سے ذرہ برابر نہ ہٹتی۔ اس پہلوان نے آپ کو چیلنج کیا تھا کہ اگر آپ مجھ سے کشتی لڑیں اور مجھ کو پچھاڑ دیں تو میں ایمان لے آؤں گا۔ آپ نے اس کے اس چیلنج کو منظور فرمایا جب کشتی ہوئی تو اس کو فوراً پچھاڑ دیا اس نے یہ کہا کہ میں پوری طرح سنبھل نہ سکا اس لئے دوبارہ کشتی کیجئے۔ دوبارہ میں بھی آپ نے اُس کو فوراً پچھاڑ دیا غرض یہ کہ تین مرتبہ کشتی ہوئی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا اس پر اُس نے اس وقت تو یہی کہا کہ آپ جادوگر ہیں اور ایمان نہیں لیا مگر فتح مکہ کے موقع پر یہ مشرف باسلام ہو گئے۔ ترمذی ص ۱۲۱ پر ایک حدیث بھی اُن سے مروی ہے۔ بہر حال آپ پر چونکہ حیار کا غلبہ تھا اس لئے اجنبیات کے ساتھ اشتغال بالغنم میں آپ کو تکلف ہوتا تھا یہ کام یعنی عورتوں میں دینی علوم کی اشاعت ازواج ہی کے ذریعہ ہو سکتی تھی اس مصلحت کی بنا پر آپ نے تعداد زوج کیا۔ باب ماجاء اذا اراد ان يعود توذاً یہ منسخر استنباب کے طور پر ہے۔ دوسرے یہ کہ پانی کے استعمال سے طبیعت میں نشاط پیدا ہو جاتا ہے اس سے پہلے یہ مسئلہ مفصل بیان کیا جا چکا ہے

## الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة ووجد احدكم الخلاء فليبدأ بالحلاء: اگر غائط و بول

کا اس قدر غلبہ ہے کہ نماز پڑھنا انتہائی دشوار ہو جائے تو ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے یا اگر وقت تنگ ہے نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہے تو جائز ہے بعض کہتے ہیں کہ فوت جماعت کے اندیشہ کی وجہ سے بھی نماز باجماعت پڑھ سکتا ہے لیکن اکثر فقہاء فوت جماعت کے اندیشہ کا اعتبار نہیں کرتے دوسری صورت مدافعت کی یہ ہے کہ تقاضا اس قسم کا ہو کہ نماز میں دل نہ لگے تو مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے۔ عبد اللہ بن ارقم کو یہی صورت پیش آئی تھی۔ مواضع تہمت رفع کرنے کے لئے دلیل میں حدیث پیش کر دی باقی نماز کی کراہت کی علت اشتغال قلب عن الصلوة ہے بعضوں نے کہا کہ علت کراہت حمل نبی ست ہے کیونکہ اس صورت میں نجاست اپنے معدن سے جدا ہو گئی یعنی بطن ہی میں انتقال مکانی ہو گیا اگرچہ نقص وضو کا حکم مخرج سے نکلنے کے بعد لگایا جائے گا۔ وہیب کی روایت میں چونکہ ایک رجل غیر نجس کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے روایت پر صحت کا حکم نہیں لگایا۔ اگر دخول فی الصلوة سے پہلے تقاضا تھا تو بالکل مکروہ ہے اور اثنائے صلوٰۃ تقاضا ہو تو احناف کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں کراہت ہوگی دوسری میں نہیں۔ باب ماجاء فی الوضوء من الموطی: موطی بفتح الطاء وبکسر ہا۔ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔ عورتوں کے لئے از رو غیرہ میں کعبین تک ہونے کی کوئی قید نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے تسر ضروری ہے اس لئے وہ قدموں کو مستور رکھیں یہ باندی صرف مردوں کے لئے ہے کہ ما سفلی من الکعبین حرم ہے۔ اشکان یہ ہے کہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمۃ الباب میں وضو کا ذکر ہے حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب کپڑے کا دھونا وطی کی وجہ سے لازم نہیں حالانکہ کپڑا نجاست کو جذب بھی کرتا ہے تو پاؤں کا دھونا بدرجہ اولیٰ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ پاؤں میں نجاست جذب نہیں ہوتی اس لئے بطور دلالت النص حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ہوئی دوسرا اشکال یہ ہے کہ قدر یعنی نجاست اگر طیب ہو تو باتفاق جمہور اس کا دھونا ضروری ہے اس سے یہاں قدر کو یابس کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں کہ یابس نجاست پر اگر گذر ہو اور اس کے کچھ اجزہ کپڑے یا پاؤں پر لگ

جائیں تو دھونا ضروری نہیں کیونکہ اس صورت میں صرف جھاڑ دینا کافی ہوگا۔ اجزائے نجاست اندر سرایت نہ کریں گے مگر اس تو جیب پر ابو داؤد ص ۵۵ کی روایت عن امرأة من بنی عبد الاشہل قالت قلت یا رسول اللہ ان لنا طریقاً الی المسجد منتنہ فکیف نفعل اذا مطرنا قال البس عداہ طریق ہی اطیب منها قالت قلت بلی قال فہذا بھذا سے اس کے برخلاف نجاست رطب معلوم ہوتی ہے۔۔۔ ملا علی قاری علیہ الرحمہ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے روایت کی سند پر اعتراض کیا کہ یہ روایت امرۃ مجہولہ سے مروی ہے لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ اس عورت کا اگرچہ نام ذکر نہیں کیا گیا مگر یہ صحابیہ ہیں اور صحابی کا مجہول ہونا روایت کے لئے قاذح نہیں لان الصحابة کلہم عدول۔ دوسرے جواب یہ ہے کہ بے شک بارش کے موقع پر ان کو چلنا پڑتا تھا مگر انسانی فطرت کے مطابق حتی الامکان خشک راستہ اختیار کرتی تھیں۔ اس کے باوجود چونکہ اجزائے نجاست بارش کی وجہ سے بہہ کر وسط راستہ میں آجاتے تھے اس لئے ان پر چلنا پڑتا تھا۔ ان نجاستوں میں قدرے تری باقی رہنے کی وجہ سے اجزائے نجاست کے لگنے کا اندیشہ اور وسوسہ پیدا ہو رہا تھا اس لئے آپ نے فہذا بھذا فرما کر اس وسوسہ کا تدارک فرمادیا۔ لا یجب علیہ غسل القدم اس سے معلوم ہوا کہ ترجمۃ الباب میں وضو سے وضو لغوی یعنی غسل القدم یا غسل الثوب مراد ہے اور لا نتوضاً من الموطی سے وضو شرعی اور وضو لغوی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ باب ملجاء فی التیمم: تیمم کے معنی لغتاً قصد اور ارادہ کے آتے ہیں شرعاً بغرض تطہیر مٹی کا قصد کرنا عام اس سے کہ حدیث اصغر ہو یا حدیث اکبر ہو چونکہ مٹی بظاہر ملوث ہے اس لئے اُمم سابقہ کے لئے تطہیر کے واسطے صرف پانی کو رکھا گیا تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنی امت کی خصوصیت یہ ارشاد فرمائی اعطیت خمساً لم یعطھن احد قبلی نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لی الارض مسجداً وطهوراً فاما رجل من امتی اذ رکع الصلوة فلیصل وأحلت لی المغانم ولم یحل لأحد قبلی واعطیت لتفاعة وكان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ وبعثت الی الناس عامۃ۔

نہ ایک سو۔۔۔ بھی ہو سکتی ہے کہ ہر کے بدرجہے تو مکان قدر بڑھا کر اس کے بعد پھر اسکل صاف پانی میں جسی کھیں اور صاف پانی اسی کثیر مقدار میں ہوا تھا کہ ان کے دامن اور پائیں سب خود بخود دھو کر صاف ہو جاتے تھے، اس لئے مزید دھونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ فقط والشرائع۔ (سید سید حسن عفری)



بخاری شریف ص ۲۵۔ تمام مقبرہ وغیرہ اگرچہ مستثنیٰ ہیں مگر یہ استثناء عارض کی وجہ سے ہے بالذات ممنوع نہیں ہے۔ اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ مٹی عقلاً کس طرح طہور ہے جب کہ وہ بذات خود طوط ہے۔ جواب یہ ہے کہ بنی استوں کی وجہ سے چونکہ روح میں تلوث پیدا ہو جاتا ہے جس کا ازالہ پانی سے کر دیا جاتا ہے۔ اب پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں پھر ہم کو ایسی چیز کی ضرورت ہے جو مادی حیثیت سے اگرچہ منہزل نہ ہو مگر روحانی کثافت کا ازالہ کر سکتی ہو اس لئے جب ہم نے عناصر اربعہ کو دیکھا تو سب سے زیادہ ترقیع گ میں اور سب سے زیادہ تذلل مٹی میں پایا اب جب مٹی جو انتہائی کمتر چیز ہے اس کو چہرہ پر جو اثرات الاعضاء کا جامع ہے ملا جائے گا تو انسان کے اندر سے غرور و تکبر جو روحانی امراض میں سب سے زیادہ خطرناک مرض ہے وہ دور ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ دوسری کثافتیں بھی دور ہو جائیں گی۔ نیز یہ کہ کرہ مار اور کرہ ارض دونوں باہم متصل ہیں اس اتصال کی وجہ سے مٹی کا پانی کے قائم مقام ہو جانا قرین قیاس اور عقل کے عین مطابق ہے۔ تیمم کے بارے میں دو اختلاف بہت اہم ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم کے اندر ایک ضرب ہوگی یا دو یا تین۔ دوسرا اختلاف محل مسح کے اندر ہے کہ یدین سے صرف کفین تک یا مرفقین تک یا مناکب و آباط تک تین قول ہیں۔ اس میں امام احمد بن حنبل، اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، عطاء و مکحول ایک ضرب کے قائل ہیں اور سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی یعنی جمہور فقہار دو ضرب کے قائل ہیں۔ سعید بن مسیب، ابن سیرین تین ضرب کے قائل ہیں اس طرح پر ایک ضرب چہرہ کے لئے ایک ضرب کفین کے لئے ایک ضرب ذراعین کے لئے۔ دوسرا اختلاف محل مسح میں ہے۔ جمہور مرفقین تک کے اور احمد و اسحاق رفقین تک کے قائل ہیں۔ اس مقام پر امام ترمذی نے دونوں مسئلوں میں جمہور کا ساتھ چھوڑ کر اپنے دلائل کا سلسلہ شروع کر دیا چنانچہ فرماتے ہیں وقد روی عن عمار مطلب یہ ہے کہ حضرت عمار کی حدیث میں چونکہ مناکب و آباط اور کفین دونوں کے مسح کا ذکر ہے اس لئے تطبیق کی صورت یہ ہے کہ چونکہ مناکب و آباط والی حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایسا کیا گیا تھا، بلکہ صحابہ کرام نے اپنی سمجھ و اپنے اجتہاد سے کیا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کیا گیا تو آپ نے صرف مسح علی الکفین بنایا جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسح علی الکفین ہی کا فتویٰ دیا کرتے

تھے جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اصل حکم وجہ اور کفین ہی کا ہے نہ کہ الی المناکب واما باط کا دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا فرمان ہے کہ جب اُن سے تیمم کے اندر محل مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے ارشاد فرمایا کہ وضو کے اندر قرآن پاک میں الی المرفقین غایت کو ذکر کیا گیا اور تیمم میں غایت مذکور نہیں اب جب ہم نے آیت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا پر نظر کی تو یہاں غلطی بد بغیر غایت کے ذکر کیا گیا ہے اور مراد صرف رسیں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عادت خداوندی یہ ہے کہ جب ید کو بغیر غایت کے ذکر کیا جاتا ہے تو مراد رسیں ہوتے ہیں ورجب غایت ذکر کی جاتی ہے تو الی الغایت مراد لیا جاتا ہے۔ امام ترمذی ان دونوں دلیلوں کو نہایت اہمیت کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں۔

(۲۸/ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ

اس دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغۃً لفظ ید کا اطلاق مناکب تک ہوتا ہے۔ آیت سرق میں جمل کی وجہ سے آپ کے فعل سے تخصیص کر لی گئی اور مجازاً اکل بول کر جز مراد لیا گیا۔ دوسرا قرینہ جزاءً یَمَّا کَسَبَا ہے کہ سارق کا کسب یعنی سرقہ صرف کفین سے ہوتا ہے نہ کہ الی المناکب سے اس لئے اگر مناکب تک قطع کا حکم دیا جائے تو یقیناً تعدی ہوگی برخلاف تیمم کے کہ جب مبدل منہ میں الی المرفقین کا حکم ہے تو بدل میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ تیمم چونکہ از قبیل طہارت ہے ووضو کا خفیہ ہونے کی وجہ سے اس سے بھی گناہ معاف ہوتے ہیں ورتطہارت حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کو وضو پر قباس کر کے زیادہ سے زیادہ حصہ مراد لینے میں احتیاط ہے برخلاف سرقہ کے کہ یہ از قبیل حدود ہے اور ادروا الحدود بالشبہات کے پیش نظریہ کی کم زکم مقدمہ مراد لینے میں زیادہ احتیاط ہے بہر حال تیمم کو سرقہ پر قباس کرنا ٹھیک نہیں ہے امام ترمذی کی پہلی دیس کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مشر دعبت تیمم توجیب کہ صحیحین ورواد و غیرہ کی حادیت میں یہ ہے غزوہ بنو المصطلق میں اس وقت ہو چکی تھی جب کہ شخصہ وصلی للعلیہ وسلم نے اولات لجیش میں مع شکرینحاہ کے قیام فرمایا۔ اتفاقاً حضرت شہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بائوٹ کر گر گیا اور اس کی تلش کی وجہ سے سب لوگوں کو

رکنا پڑ گیا۔ پانی نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر بہت غصہ ہوئے کہ اپنے ہار کی وجہ سے تم نے لوگوں کو رکنے پر مجبور کر دیا جب کہ پانی کی یہاں بہت دشواری ہے۔ اسی اشار میں آیت تیمم نازل ہوئی تو لوگوں نے فرط مسرت میں آکر فوراً تیمم کرنا شروع کر دیا اور جلدی میں بغیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کئے اپنی سمجھ اور اپنے اجتہاد سے زمین پر ہاتھ مار کر اپنے چہروں اور مناکب و باطن تک اپنے ہاتھوں پر مسح کیا۔ اس کے بعد حضرت عمر و عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ پیش آیا کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ مدینہ سے باہر کسی جگہ پر گئے ہوئے تھے اتفاقاً دونوں کو جنابت پیش آئی پانی وہاں موجود نہ تھا اس سے حضرت عمار نے وضو کے تیمم پر غسل کے تیمم کو قیاس کر کے گھوڑے کی طرح زمین پر لوٹنا شروع کر دیا اس کے بعد نماز پڑھ لی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا اب جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ قصہ بیان کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا اَلْاَنَکَانَ یُکْفِیْکَ اَنْ تَصْنَعَ هٰکِذَا فَضْرَبَ بَیْدَهُ عَلَی الْاَرْضِ فَنَفَضَهَا ثُمَّ ضَرَبَ بِشِمَالِهِ عَلَیْ یَمِیْنِهِ وَبِیَمِیْنِهِ عَلَیْ شِمَالِهِ عَلَی الْکَفَّیْنِ ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ (ابوداؤد ص ۴۶) اسی طرح مسلم شریف ص ۱۶ کی روایت میں ہے ثُمَّ مَسَحَ الشَّمَالَ عَلَی الْیَمِیْنِ وَظَاهَرَ کَفَّیْهِ وَوَجْهَهُ اِنْ دُونَ رَوَایَتُوں میں مسح کفین کو خد فترتیب مسح علی الوجہ سے مقدم کرنا خود اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ صرف تذکیر ہے تعلیم مقصود نہیں اس لئے کہ مشروعیت تیمم اور اس کی تعلیم تو پہلے ہی ہو چکی تھی۔ ظاہر ہے کہ تذکیر اور اشارہ کے اندر پوری کیفیت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا، پھر یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں علی لکفین ہے، مسلم کی روایت میں ظاہر کفینہ، ابوداؤد کی ایک روایت میں الی نصف الذراع ہے۔ دوسری روایت میں والذراعین الی نصف الساعد ولم یبلغ المرفقین ہے۔ تیسری روایت میں شک سلمۃ قال لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی اوالی الکفین۔ چوتھی روایت میں ہے کفینہ الی المرفقین والذراعین۔ بود و د ص ۴ پر قنادہ کی روایت میں ہے عن عمار بن یاسر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الی المرفقین ابوداؤد ص ۴ پر اسی حدیث عمار میں قال ابن اللیث انی ما فوق المرفقین کے لفظ ہیں اور اس سے قبل اسی حدیث عمار میں انهم نمسحوا واهم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالصعيد

لصلاة الفجر فضر بوايا كفهم الصعيد ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة ثم عادوا  
 فضر بوايا كفهم الصعيد مرة اخرى۔ اس حدیث میں دو ضربوں کا ذکر ہے پھر ابوداؤد فرماتے  
 ہیں وكذلك رواه ابن اسحاق قال فيه عن ابن عباس وذكر ضربتين كما ذكر يونس  
 ورواه معمر عن الزهري ضربتين۔ اس کے بعد ابوداؤد نے ضربتین کے متعلق اضطراب کو  
 ذکر کیا اس لئے اگرچہ حدیث عمار نہایت صحیح حدیث ہے مگر اس میں الفاظ متن کے اندر مذکورہ بال  
 اضطرابات اور الفاظ کے اختلافات ایسے ہیں جو تیمم کی صحیح کیفیت کے متعین کرنے میں سخت رکاوٹ  
 بن رہے ہیں۔ اگر الفاظ کا اختلاف صرف اس حد تک ہو کہ معنی میں کسی قسم کا تعارض اور تبدیلی نہ  
 ہو تو اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جاتا ہے اور روایت میں کسی قسم کا قدح نہیں ہوتا بر خلاف  
 اس روایت کے کہ اس میں ضربہ واحدہ اور ضربتین کا اختلاف الی المرفقین اور الی نصف الساعہ  
 وغیرہ کا اختلاف مزید برآں مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں کفین کی وجہ پر تقدیم یہ سب اس بات  
 کی واضح دلیل ہے کہ حدیث عمار میں کیفیت تیمم کی تعلیم مقصود نہیں ہے ورنہ تو باقاعدہ ترتیب کے  
 ساتھ تمام افعال کو ذکر کیا جاتا۔ اس لئے لامحالہ اس حدیث کو تذکیر پر محمول کیا جائے گا کیونکہ تذکیر  
 کی صورت میں الفاظ کا اختلاف فاحش بھی مضر نہیں، البتہ تعلیم کی صورت میں روایت پر عمل  
 کرنا ناممکن ہو جائے گا اس لئے کہ مسح علی الکفین کو اگر پہلے کیا جائے گا جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد کی  
 روایت میں آتا ہے تو یہ دوسری روایت کے خلاف ہو گا علی ہذا القیاس ضربتین اور ضربہ واحدہ  
 اور الی المرفقین یا کفین یا ذرا عن الی نصف الساعہ یہ سب باہم متعارض ہیں جن میں تطبیق دے کر  
 عمل کرنا ناممکن ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر جمہور اس روایت کو محض تذکیر پر محمول کرتے ہوئے دوسری  
 روایات کی طرف جن میں تیمم کی اصل کیفیت کو بیان کیا گیا ہے رجوع کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں  
 جو احادیث اور آثار صحابہ ہیں جن کو جمہور دلیل میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں (۱) موطا امام مالک  
 ص ۱۹۰ العن فی التیمم مالک عن نافع انہ اقبل هو وعبد اللہ بن عمر من الجرف حتی اذا  
 كانا بالمربد نزل عبد اللہ فتمم صعيداً طيباً مسح بوجهه ویدیہ الی المرفقین لم  
 صلی۔ دوسری روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر کی عام عادت ذکر کی ہے ہذا عن نافع ان عبد اللہ

بن عمرو کان ینہم الی المرفقین (۲) دارقطنی ص ۶۶ اور مستدرک حاکم ص ۱۸ میں ہے عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجه وضربۃ للذراعین الی المرفقین حاکم نے اس روایت کو صحیح الاسناد کہا ہے (۳) حضرت عمار کی حدیث جو مسند بزار میں ہے جس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے قال (ای عماد) کنت فی القوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذا لم تجد الماء فضر بنا واحدة للوجه ثم ضربۃ اخرى للیدین الی المرفقین (۴) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جاء رجل فقال اصابنی جنابه وانی نمعکت فی التراب فقال اضرب هكذا وضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین۔ یہ روایت مستدرک دارقطنی اور طحاوی میں ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ ان روایات میں بعض تو بالکل صحیح ہیں بعض مشکم فیہ ہیں تاہم مجموعی طور پر ایسی ہیں جو ناقابل انکار ہیں خصوصاً مؤطا امام مالک کی روایت تو بالکل صحیح ہے نیز یہ کہ عبداللہ بن عمر جو اتباع سنت کا نہایت اہتمام کرتے تھے ان کا عمل اور ن کی عام عادت ضربۃ للوجه وضربۃ للذراعین الی المرفقین کی تھی۔ علاوہ ازیں الی المرفقین اوفق بالقرآن ہے اس وجہ سے بھی قابل ترجیح ہے۔

(۲۹ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

## الدَّارِسُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ

باب۔ بغیر ترجمہ کے امام ترمذی نے یہ باب قائم کیا ہے بعض نسخوں میں باب ما حاء فی الرجل یقرء القرآن علی کل حال مالہ یکس جنباۃ حیض ونفس اور جنابت کی حالت میں قرأت قرآن کا مسئلہ کتاب الحيض میں کہہ چکا ہے جمہور حالت حیض و جنابت میں قرأت قرآن کو ناجائز کہتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث جمہور کے موافق ہے۔ اس باب کو امام ترمذی چونکہ مسئلہ شکی کے طور پر ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو بے محس نہیں کہا جاسکتا۔ باب فی السؤل یصیب الارض۔ نجس زمین کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس پر ایسی نجاست واقع ہوئی جس کے اجزاء زمین میں نہ بکریں جسے نویر وغیرہ تو ہی رست کے زائل کرنے کے بعد بار اتفاق زمین

پاک ہو جائے گی ورنہ اگر اجزائے نجاست زمین میں سرایت کر جائیں تو امام شافعی کے نزدیک ورود الداء علی النجاسة تطہیرھا جو ان کا قاعدہ ہے اس کے بموجب نجی ست پر پانی بہانے سے زمین پاک ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین خشک ہونے سے پاک ہو جائے تو آپ اہراق مار کا حکم نہ فرماتے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک تطہیر ارض کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ تین مرتبہ اس پر پانی بہا دیا جائے اور ہر مرتبہ زمین کو خشک ہونے دیا جائے تو زمین پاک ہو جائے گی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زمین بالکل خشک ہو جائے تو خود بخود پاک ہو جائے گی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جہاں تک اجزائے نجاست زمین میں سرایت کر گئے ہیں وہاں تک زمین کو کھود کر پھینک دیا جائے تو زمین بالاتفاق پاک ہو جائے گی۔ باقی ورود الماء علی النجاسة امام ابو حنیفہ کے نزدیک تطہیر ارض کے لئے کافی نہیں اسی سے آپ نے یہاں سے پہلے زمین کو کھدوا کر پھینک دیا پھر راسخ کر یہہ کے ازالہ کے لئے پانی ڈلوایا، چنانچہ ابوداؤد میں ہے خذوا ما بال علیہ من التراب فالقوہ واھرقوہا علی مکانہ ماء۔ ہاں اگر ارض نجسہ پر اتنی مقدار میں پانی بہا دیا جائے جو مارجاری کی حد کو پہنچ جائے تو پھر بلاشبہ زمین پاک ہو جائے گی بشرطیکہ نجاست کے اثرات بھی زائل ہو چکے ہوں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کنت ابیت فی المسجد فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت حتی شابا عزبا وکان للکلاب تبول وتقبل وتندبر فی المسجد فلم یکنوا یرشون شیئا من ذلک۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ خشک ہو جانے سے زمین پاک ہو جاتی ہے یہ روایت بخاری شریف میں بھی ہے، اس میں تبول کا لفظ اگرچہ نہیں ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ گتے یقیناً پیشاب بھی کرتے ہوں گے کیونکہ کتے کی عادت ہے جس جگہ جاتا ہے پیشاب ضرور کرتا ہے۔ دوسری دلیل زکوۃ الارض یبسہ ہے مگر اس پر شوافع کی طرف سے بہت اعتراضات کئے گئے ہیں تاہم تناہم مستم ہے کہ یہ قول محمد بن حنفیہ کا ہے اور محمد بن حنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے فتویٰ کو مانتے تھے۔ اب جب انھوں نے زکوۃ الارض یبسہ کا فتویٰ دیا اور کس صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں بلکہ امام محمد باقر و ابو ثوبہ سے بھی کسی کے موافق مروی ہے تو گویا اس پر اجماع سلوک ہو گیا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی

روایت ہے۔ مبسوط میں تو اس کو مرفوعاً روایت کیا گیا ہے۔ بہرحال ان تمام وجوہات کے پیش نظر اس مسئلہ سے انکار کرنا درست نہ ہوگا۔ اعرابی یہ اعزاب کی طرف منسوب ہے۔ عرب اس قوم کو کہتے ہیں جو سام بن نوح کی اولاد میں سے یعرب بن قحطان کی طرف منسوب ہے۔ یعرب کو تسبیلاً عرب کہنے لگے۔ عرب قوم کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک عرب بادیہ جو نہایت مغرور و متکبر تھے ان کا وجود صفحہ ۲۱۵ سے مٹ گیا۔ ان میں سے جو باقی بچے وہ اوس و خزرج جو یمن کے قبیلہ ہیں وہ یہی ہیں۔ بنو سلیم بنوطی اور بنو حمیر بھی انھیں میں سے ہیں۔ حضرت سماعیل علیہ السلام کی اولاد کو عرب مستعربہ کہتے ہیں اس لئے کہ ان کی نہ تو زبان عربی تھی اور نہ یہ سام بن نوح کی اولاد میں سے تھے بلکہ انھوں نے قبیلہ جریم میں رہ کر ان سے عربی زبان سیکھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ اعرابی دیہاتی کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ شہری اور دیہاتی دونوں کو شامل ہے بعد میں اعرابی کا اطلاق جنگلوں میں رہنے والوں پر ہونے لگا۔ اس اعرابی کا نام بعضوں نے عینیہ بن حصین فزاری اور بعض نے ذوالنویصرہ بتایا ہے لیکن تعین کے ساتھ کہیں نہیں آیا۔ چونکہ دیہات کے لوگ تعلیم و تربیت کی کمی کی وجہ سے نہایت سادہ اور بے تکلف ہوتے ہیں اس لئے دعا میں بھی یہی انداز اختیار کیا کہ اللہم ارحمہنی و محمداً و لا ترحم معنا احداً یہ بھی ممکن ہے کہ غلبہ محبت میں کہا ہو کچھ بھی ہو مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصلاح کے طور پر ارشاد فرمایا لقد نوحجت واسعد کہ تم نے کیسی دعا کی اس دعا کے اندر تم نے اللہ رب العزت کی وسیع رحمت کو صرف دو شخصیتوں میں محدود کر دیا۔ دار فطنی میں یہ واقعہ کچھ مفصل ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے آکر سوال کیا کہ یا رسول اللہ منی الساعۃ آپ نے جواباً ارشاد فرمایا ما اعدت لہا کثیر صوم ولا صلوۃ و لکنی احب اللہ و رسولہ آپ کو اعرابی کا یہ جواب بہت پسند آیا اور آپ نے فرمایا المرء مع من احب۔ اس سے قبل چونکہ صحابہ کرام نے یہ حدیث نہیں سنی تھی اس لئے تمام صحابہ اس کو سن کر بہت خوش ہوئے۔ اس کے بعد یہ اعرابی مسجد میں گئے اور وہاں ج کر ایک طرف کو بیٹھ کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دوڑ کر اس کو پیشاب کرنے سے روکنا چاہا مگر آپ نے ارشاد فرمایا دعوا لا تذر مولا کہ چھوڑ دیتا بہت مستعد



یہی شفقہ تھی کیونکہ درمیان میں پیشاب کو روک دینا صحت کے لئے مضر اور پیشاب کی نالی میں زخم کا باعث ہوتا ہے۔ پھر آپ نے ارشاد فرمایا انا بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرين۔  
(۳۰، صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْخَمْسُونَ

اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مبعوث تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں نہ کہ صحابہ کرام اس لئے صحابہ کو خطاب کر کے بعثتم کیوں کہا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس وقت چونکہ صحابہ کرام سے تیسرے مطلوب تھے اس لئے آپ نے بعثت کی جگہ تالیفاً للقلب مجازاً بعثتم فرما دیا۔ دوسرا جواب یہ کہ اس میں سکاکی کے مذہب کے مطابق صنعت التفات ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات میں صرف تعبیر واحد جو مقتضی ظاہر کے خلاف ہو کافی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ فیكون للعالمین نذیرا سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام و دیگر علمائے امت نامین رسول ہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس ہر جگہ خود جا کر تبلیغ نہیں کی مگر اس کے باوجود آپ کو للعالمین نذیر فرمایا گیا اس لئے ماننا پڑے گا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور علمائے امت کی تمام مساعی سب آپ ہی کی بیعت میں تھیں۔ اس لئے آپ نے بعثتم فرمایا۔

ابواب الصَّلَاة

چونکہ نماز کے لئے چہارت شرط ہے اور اس کے لئے وسیلہ ہے اس لئے چہارت کو پہلے بیان کیا اب امام ترمذی علیہ رحمۃ نماز کے ابواب و مسائل کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں۔ اسلام کے رکان اربعہ میں سے نماز اور زکوٰۃ خداوند قدوس کی صف جلال کا مظہر ہیں کیونکہ جب کوئی دنیا کے کسی حاکم یا بادشاہ کی عظمت و جلال کو محسوس کرتا ہے تو طبعاً اس کے غیظ و غضب سے بڑھ سکے۔ اب جب دنیا کے مجزئی بادشاہ سے انسان تن خوف محسوس کرتا ہے تو اللہ رب اعزت جو حکمائی کہن ہے سلطان، اللہ ظہن ہے تمام ممکنات و ممکنات کا دھماکا ہے بڑے سے بڑے و در سخت سے سخت مداب د سے زور دہے جس کے سامنے بندہ کا

کیا حال ہونا چاہئے۔ اس لئے اس کی گرفت اور اس کے عذاب سے بچنے کے لئے بندہ رات دن میں پانچ مرتبہ اس کی بارگاہ میں سجدہ ریزی کرتا ہے روتا ہے گڑگڑاتا ہے۔ اس درمیان بھی ہمہ وقت اس کی طرف متوجہ اور اس سے خائف رہتا ہے۔ نماز میں نہایت عاجزی کے ساتھ دست بستہ کھڑے ہو کر اس میں اپنی درخواستیں پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد کمال عاجزی کے ساتھ اس کے سامنے جھک کر اس کی عظمت اور برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنی پیشانی اور سر کو اس کے سامنے زمین پر ٹیک کر اس کی بلندی و برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اب جس طرح نماز صفت جلال کا مظہر ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی صفت جلال کا مظہر ہے جو ایک مالی ٹیکس احکم الحاکمین کی طرف سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ وہ بہر صورت ادا کرنا پڑے گا۔ روزہ اور حج خداوند قدوس کی صفت جمال کا مظہر ہیں۔ جن کا مقصد یہ ہے کہ بندہ کو اللہ تبارک و تعالیٰ سے وابہانہ محبت ہو کیونکہ رحمت، لطف و کرم، رزق یہ صفات خود بخود بندہ کو اپنی طرف کھینچتی ہیں اور خاطر خواہ بندہ کو اللہ رب العزت کی محبت اور اس کی تلاش و جستجو پر آمادہ کرتی ہیں۔ محبت کی پہلی منزل روزہ ہے کیونکہ محبت کے اندر محبوب کی خاطر محبت اپنے تمام لذائذ اور آرام و سکون کو قربان کر دیتا ہے۔ روزہ انہی سب چیزوں کے ترک کا نام ہے کہ محبوب کی یاد میں کھانا پینا اور شہوت کے تقاضوں کو انسان بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اس کے باوجود بھی جب محبوب تک رسائی نہیں ہوتی تو دیوانہ وار گھر سے نکل کر محبوب کی تلاش و جستجو شروع کر دیتا ہے۔ حج محبت کی آخری منزل ہے کہ انسان محبوب حقیقی کی تلاش و جستجو میں اپنے آرام و راحت کو چھوڑ کر طول طویل سفر کے آستانہ پر پہنچ کر بیت اللہ کے ارد گرد دیوانوں کی طرح چکر لگاتا ہے کبھی منیٰ کبھی مزدلفہ کبھی عرفات جاتا ہے یہ سب کچھ محبت کے جذبات ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر فی الواقع سچی محبت کے ساتھ حج کیا جائے تو انشاء اللہ وصول الی اللہ کے لئے انسان کو ایک ہی حج کافی ہوگا۔ اب چونکہ ان ارکان اربعہ کے اندر سب سے زیادہ مہتمم بالشان نماز ہے اس لئے سب سے پہلے اس کو ذکر کیا جا رہا ہے۔

باب ہجاء فی مواقیت الصلوٰۃ : نماز کی فرضیت کی علت خداوند قدوس کے احسانات ہیں۔ ان احسانات اور نعمائے الہیہ کا شکر واجب ہے۔ اور چونکہ اللہ رب العزت کے احسانات کا سلسلہ ہمہ وقت جاری ہے اس لئے ہمہ وقت انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ شکر بجالانے میں مستغول رہے مگر

چونکہ ضروریاتِ زندگی اور فطری تقاضوں کو پورا کرنا ضروری تھا اس لئے پروردگار عالم نے صرف نصف یل یا کچھ کم و بیش کے قیام یعنی نماز تہجد کو آپ پر اور آپ کی اُمت پر فرض کر دیا تھا مگر رات کے وقت میں ثلث دو ثلث نصف یل کا اندازہ لگانا چونکہ دشوار تھا اس لئے پوری رات صبح تک سب لوگ قیام لیل کرتے حتیٰ کہ لوگوں کے پاؤں سو ج گئے، آنکھیں اندر کو گڑنے لگیں، چہرے زرد پڑ گئے بالآخر خداوند قدوس نے اپنے لطف و کرم سے اس کو منسوخ کر کے صرف فجر اور عصر کی نماز فرض کی اس کے بعد لیلۃ المعراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کمالِ عبدیت نیز محویت و استغراق کی وجہ سے بے چون چڑا اس کو منظور فرمالیا واپسی میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گزرے تو انھوں نے معلوم کیا کہ اللہ رب العزت نے آپ کی اُمت کے لئے کیا عطا فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ رب العزت نے میری اُمت پر دن رات میں پچاس نمازیں فرض کی ہیں۔ اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ ہم کو چونکہ اپنی اُمت کا تجربہ ہے اس لئے میرے خیال میں آپ کی اُمت اتنی نمازیں نہ پڑھ سکے گی اس لئے فوراً واپس جائیے اور نمازوں میں تخفیف کرائیے۔ چنانچہ آپ نے جا کر تخفیف کی درخواست کی تو خداوند قدوس نے پانچ نمازیں معاف فرمادیں اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام نے نو مرتبہ آپ کو واپس بھیج کر نمازوں کی تخفیف کروائی بالآخر پچاس میں سے جب پینتالیس معاف ہو چکیں اور صرف پانچ رہ گئیں اس پر بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ ان میں بھی تخفیف کرائیے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اب مزید تخفیف کی درخواست کرنے میں مجھ کو حیا محسوس ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ آخری مرتبہ میں چونکہ اللہ رب العزت نے فرمادیا تھا کہ بے شک یہ اب پانچ نمازیں ہیں مگر میرے یہاں چونکہ بات نہیں بدلتی ہے اس لئے پچاس ہی نمازوں کا ثواب دوں گا۔ مطلب یہ ہے کہ تخفیف صرف عمل میں ہے ثواب بدستور پچاس کا باقی رہے گا اس میں کوئی تخفیف نہ ہوگی، تو خداوند قدوس کا یہ جواب بھی آپ کے لئے مزید تخفیف کی درخواست کے لئے مانع ہو۔ بہر حال لیلۃ المعراج میں نمازوں کی فرضیت اور ان کے ذات و مسئلہ کا تفصیلی علم ہوا ہے۔ اب اس جگہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خداوند قدوس نے تخفیف کی درخواست کے لئے کہلوا یا۔ اس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ جب آپ لیلۃ المعراج میں جا رہے

تھے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رو کر کہا کہ یہ لڑکا میرے بعد مبعوث ہوا لیکن اس کی وجہ سے جنت میں جانے والے لوگ میری امت کے لوگوں سے بہت زیادہ ہوں گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مقصد صرف اپنی امت پر تأسف کرنا تھا کہ فرعون جو عَالِیَّاتِیْنَ الْمُتَسْرِفِیْنَ تھا اس سے نجات دلوالی قسم کی تکلیفیں بنی اسرائیل کی خاطر برداشت کیں، مگر آخر میں صاف کہہ دیا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَدَبْلُكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هُنَا قَاعِدُونَ۔ تاہم حضرت موسیٰ کے اس کلام سے کوئی کم فہم یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ جو کچھ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرما رہے ہیں ممکن ہے بر بنا رحسد ہو۔ اس لئے خداوند قدوس نے تحفیفِ صلوات کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وساطت رکھ کر سب پر واضح کر دیا کہ اگر (نعوذ باللہ) موسیٰ کو حسد ہوتا تو امت محمدیہ کی اتنی بڑی خیر خواہی کیوں کرتے۔ چونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے تحفظ کی الشرب العزت نے گارنٹی دے رکھی ہے اس لئے ان کو ہر الزام سے پروردگارِ عالم فوراً بری کر دیتے ہیں۔

(یکم ربيع الاول ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ السِّتُونُ

امنی جبریل عند البیت مرتین : اس امامت کے اندر حضرت جبریل جو تکمیل تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مفترض، اس لئے اقتداء مفترض خلف المتفعل لازم آتا ہے۔ شوافع اس کو جائز اور ائمہ ثلاثہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضرت جبریل اگرچہ فرشتے ہیں اور فرشتے صلوات خمس وغیرہ کے مکلف نہیں ہیں، مگر جب الشرب العزت کا حکم ہوا تو ان پر بھی زیوٰی کے طور پر فرض ہو گئیں یہ جواب بہت قوی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قبل از تعلیم کیفیت آپ پر نماز فرض نہ تھی ورنہ تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ بیلہ المعراج میں نفسِ فرضیت ہوئی تھی وجوبِ ادا کا مطالبہ بعد از تعلیم ہوگا، نفس وجوب اور وجوبِ ادا دونوں میں فرق ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ امت سے امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ نماز سے باہر رہتے ہوئے صرف تعلیم اور ارشاد و ہدایت مراد ہے جیسے وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لایہ وغیرہ میں امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ ارشاد و ہدایت مراد ہے۔ عند البیت جو لوگ نسخِ قبلہ میں تکرار کے قائل ہیں ان کے نزدیک

لفظ عند، الی کے معنی میں ہوگا اور اس وقت خانہ کعبہ کی طرف توجہ بحیثیت قبلہ کے ملنے میں بعض حضرات عند کو اس کے اصلی معنی پر رکھتے ہوئے جوار کعبہ مراد لیتے ہیں۔ باقی نماز میں آپ نے اس طرح توجہ فرمائی کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا سامنا ہو گیا اس صورت میں اصل قبلہ بیت المقدس ہوگا پھر ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں تحویل قبلہ ہوئی۔ اب جن کے نزدیک تحویل قبلہ میں تکرار نسخ ہوا ہے وہ لوگ قبل از ہجرت مکہ معظمہ میں اصل قبلہ خانہ کعبہ کو مانتے ہیں پھر بعد از ہجرت تالیفاً للیہود بیت المقدس کو قبلہ بنا دیا گیا، سولہ، سترہ ماہ کے بعد پھر خانہ کعبہ کو قبلہ بنا دیا گیا تو اس صورت میں تحویل قبلہ کے اندر تکرار نسخ ہوگا۔ موتقین سے حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ امامت تو دس مرتبہ ہوئی اس لئے یومین مراد لیا جائے گا۔ فصلی الظهر۔ اشکال یہ ہے کہ نماز کی ابتداء فجر سے ہونی چاہئے نہ کہ ظہر سے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ لیلۃ المعراج میں واپسی کے بعد تکان کی وجہ سے آپ کو نیند آگئی تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتداء کی گئی مگر چونکہ روایات سے اس کا کچھ ثبوت نہیں ملتا اس لئے یہ جواب کمزور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج سے واپسی پر آپ نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جو امامت فرمائی وہ فجر کی نماز تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتداء کی گئی، مگر چونکہ تعلیم اوقات اور تفصیل کیفیت کی تعلیم مقصود تھی اس لئے مثل دیگر نمازوں کے فجر کی نماز کو بھی دو دن پڑھا گیا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ظہر چونکہ ظہور سے ماخوذ ہے اس لئے تَفَاوُلًا لِّیُظْهِرَ عَلَی الدِّیْنِ کَلِمَہٗ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ظہر سے ابتداء کی گئی۔ فصلی الظهر فی الاولیٰ منها حین کاں الفی مثل الشراک۔ فئے اصطلاحاً اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد الزوال مغرب کی جانب سے مشرق کی طرف پڑتا ہے اور ظل اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد طلوع الشمس مشرق کی طرف سے مغرب کی جانب پڑتا ہے۔ مثل الشراک سے بعد الزوال تعجیل مراد ہے۔ عند الزوال جو ہر چیز کا سایہ ہوتا ہے اس کو سایہ اصل کہا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار متعین نہیں جو علاقے خاص خط، استواء کے محاذ میں واقع ہوتے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا اور جو علاقے خط استواء سے نکلے ہوئے ہیں اس میں خط استواء کے قرب و بعد کے لحاظ سے سایہ میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ چونکہ عند الزوال نماز پڑھنے کی حرمت اور ممانعت بالکل مستم ہے اس لئے لامحلہ ۵۱ سایہ جو عند الزوال ہے جس کو فے الزوال کہا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کرنے کے بعد ہی مش، و مرتبین

کی تعیین و تحدید کی جائے گی اس لئے اس استثناء پر مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اب اس باب میں تین روایات ہیں جن میں سے دو فعلی ہیں اور ایک قولی ہے۔ حدیث جبریل اور حدیث اعرابی تو فعلی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قولی ہے۔ ظہر کے وقت کی ابتداء یعنی بعد الزوال میں تمام روایات متفق ہیں۔ شرک سے مراد فناء الزوال ہے۔ اعرابی کی اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں حین زلت الشمس اور حین تزدول الشمس کے الفاظ ہیں اس لئے ظہر کے وقت کی ابتداء میں تو بالکل اتفاق ہے۔ اسی طرح مغرب کا سقوط شمس پر پڑھنا بھی متفق علیہ ہے۔ کوئی روایت اس کے خلاف نہیں۔ اعرابی کی روایت میں حاجب الشمس سے اوپر کا کنارہ مراد ہے جو بالکل آخر میں غروب ہوتا ہے۔ البتہ ظہر کے آخری وقت میں اور عصر کے ابتدائی وقت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے امام مالک صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد چار رکعت کے بعد ظہر اور عصر کے درمیان وقت مشترک ہے۔ اس وقت میں ظہر اور عصر جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہی ہوگی قصار نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی اس میں مختلف روایتیں ہیں ایک روایت تو صاحبین اور جمہور کے موافق ہے دوسری روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تیسری روایت یہ ہے کہ مابین المثل والمثلین کسی بھی نماز کا وقت نہیں یعنی وقت مہمل ہے چوتھی روایت یہ ہے کہ یہ وقت بین الظہر والعصر مشترک ہے جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اعرابی والی روایت میں فابرد وأنعم ان یبرد سے مبالغہ فی الابراد مفہوم ہوتا ہے اور بخاری کی روایت میں جو حثی ساوی الظل التلول ہے اس کا تحقق ایک مثل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ چونکہ اعرابی والی روایت بعد کی ہے اور سند اقویٰ بھی ہے اس لئے یہی معتد علیہ اور حدیث جبریل کی ناسخ ہوگی اور حدیث جبریل منسوخ ہوگی جس طرح دیگر ائمہ دونوں دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت پر پڑھنے سے وقت مغرب کی عدم توسیع پر استدلال کرتے ہیں مگر شوافع جب امام شافعی صاحب کے قول قدیم کو توسیع کا بہ ترجیح دیتے ہیں تو حدیث جبریل کو منسوخ مانتے ہیں چنانچہ امام

نوی نے اس سلسلہ میں تین باتیں فرمائی ہیں اول یہ کہ سوائے ظہر کے باقی تمام نمازوں میں حدیث جبریل کے اندر صرف وقت مختار پر اقتصار کیا گیا ہے وقت جواز کا اس میں استیعاب نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ حدیث جبریل مکہ معظمہ میں ہجرت سے پہلے زمانہ کی ہے اور امتدادِ وقت کی احادیث مدینہ کی ہیں، اور متاخر ہیں اس لئے یہی معتد علیہ ہیں۔ تیسری بات یہ کہ یہ احادیث حدیث جبریل کی بہ نسبت اسناد کے اعتبار سے اصح ہیں۔ اس لئے یہی مقدم اور راجح ہوں گی۔ علاوہ ازیں امام نووی نے شرح مسلم میں عصر کی نماز کی پانچ حالتیں بیان کی ہیں۔ (۱) ایک مثل وقت فضیلت (۲) دو مثل تک وقت اختیار (۳) بعد المثلین قبل الاصفر وقت جواز بلا کراہت (۴) بعد الاصفر قبل الغروب جواز مع الکراہت (۵) معذورین و مسافرین کے لئے جمع بین الصلوتین کا یہی وقت یعنی بعد الاصفر قبل الغروب اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ عند الشوافع عصر کی نماز بعد المثلین بھی بلا کراہت ہو جاتی ہے۔ اس تقریر سے عصر کی نماز کا مبداء بھی علی الاختلاف معلوم ہو گیا۔ عصر کے وقت کا منہی بالاتفاق غروب شمس ہے بعض نے اصفر شمس کو بعض نے مثلین کو وقت عصر کا منہی مانا ہے ان حضرات کی دلیل۔

(۳ ربيع الاول ۶۹۷ھ)

## الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالسُّتُونَ

حدیث جبریل میں دوسرے روز عصر کی نماز کا مثلین پر پڑھنا اور وقت العصر مالم تصفر الشمس ہے جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری روایت میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ وقت صلوٰۃ العصر مالم تصفر الشمس و بسقط قرعھا الاول (مسم شریف ص ۲۳)۔ جمہور کی دلیل مسم شریف ص ۲۲ کی حدیث من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز کا وقت غروب شمس تک رہتا ہے۔ امام مالک صاحب اپنے قول بالاشتراك کی دلیل میں حدیث جبریل کے اندر لوقت العصر بالامس کے لفظ کو پیش کرتے ہیں کیونکہ ان الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز دوسرے روز اسی وقت میں پڑھی جس وقت میں پہلے روز عصر کی نماز پڑھی تھی اس سے معلوم



ہوتا ہے کہ یہ وقت دونوں نمازوں کے درمیان مشترک ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین کان ظل کل شیء مثلاً لوقت العصر بالامس کے اندر صلی یعنی فرغ من الظہر لوقت العصر ای لدخول وقت العصر مراد ہے کیونکہ فعل کو کبھی دخول کے لئے اور کبھی فراغت کے لئے ذکر کیا جاتا ہے جو عام طور شائع ذائع ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث جبریل جیسا کہ بتایا گیا منسوخ ہے کیونکہ مسلم شریف ص ۲۲۳ میں ہے وقت الظہر مالم تحضر العصر اس سے صراحۃً اشتراک کی نفی ہو رہی ہے۔ تیسرے یہ کہ اِنَّ الصَّلَاةَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوتًا سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا الگ الگ وقت مقرر ہے۔ احناف کے نزدیک عصر کی نماز کی تین حالتیں ہیں (۱) وقت جواز بلا کراہت بمجرّد التسلین۔ (۲) وقت فضیلت بعد التسلین قبل الاصفار (۳) بعد الاصفار الی الغروب جواز مع المکراہت۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا احتیاطی مسلک تو اگرچہ یہی ہے کہ عصر کی نماز بعد التسلین پڑھی جائے مگر فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ ایک مثل کے بعد عصر کا وقت ہو جاتا ہے اسی پر علمائے حرمین کا عمل اور فتویٰ ہے۔ اب مغرب کی نماز کا مبداء جیسا کہ معلوم ہوا بالاتفاق غروب شمس ہے مگر منتہی میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کا قول جدید یہ ہے کہ مغرب کا وقت غیر موسع ہے یعنی صرف اس قدر ہے کہ اس میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکتی ہوں۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت میں توسیع اور گنجائش ہوتی تو دونوں دن ایک ہی وقت میں نماز مغرب آپ ادا نہ فرماتے مگر جمہور چونکہ وقت مغرب میں توسیع کے قائل ہیں اس لئے وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وقت مغرب کو ایک ہی وقت میں پڑھنا ممکن ہے کہ تاخیر مغرب کی کراہت سے بچنے کے لئے ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کی قولی حدیث میں وان اخذو فتہاحین بغیب الشفق اور عربی کی روایت میں فاخذوا المغرب الی قبیل ان یغیب الشفق کے الفاظ صراحۃً وقت مغرب کی توسیع پر دلالت کر رہے ہیں باقی امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو عند الشوافع مفتی یہ در رائج ہے وہ جمہور ہی کے موافق ہے یعنی غیوبت شفق تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے۔ لیکن اب شفق کے اندر اختلاف ہے جمہور اور صاحبین خلیل بن احمد کے قول "الشفق هو الحمرة" سے استدلال کرتے ہوئے شفق احمر مردیتے ہیں صیہ

میں سے حضرت علی، ابن عباس، حضرت عمر رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ شفق کا اطلاق اکثر اہل لغت کے نزدیک احمر اور ابیض دونوں پر ہوتا ہے اس لئے غیبت شفق کا تحقق اسی وقت ہو گا جب کہ احمر و ابیض دونوں غائب ہو جائیں۔ حضرت ابو بکر صدیق وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے۔ ثم صلی العشاء الاخرة حين ذهب ثلث الليل: عشاء کی نماز کا مبداء تو بالاتفاق غیبت اُفق یعنی غیبت شفق ابیض ہے۔ حدیث میں حین یغیب الافق سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے کیونکہ غیبت اُفق شفق ابیض کی غیبت کے بعد ہوتی ہے، لیکن عشاء کی نماز کے منتہی میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ اور اکثر فقہاء عشاء کا وقت صبح صادق تک ممتد مانتے ہیں۔ بعض نصف لیل اور بعض ثلث لیل تک کے قائل ہیں۔ یہ حضرات حدیث جبریل اور حدیث اعرابی میں دوسرے روز عشاء کی نماز کے ثلث لیل پر پڑھنے سے ثلث لیل تک اور حضرت ابو ہریرہ کی قولی حدیث میں دان الآخر وقتہا حین ینتصف اللیل سے استدلال کرتے ہوئے نصف لیل تک عشاء کا منتہی مانتے ہیں۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص ۲۳۹ میں لیلة التعریس کی حدیث میں انما التفريط علی من لم یصل الصلوة حتی یجی وقت الصلوة الاخری ہے۔ اس سے صحت معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا وقت دوسری نماز کے وقت تک ممتد ہے سوائے فجر کی نماز کے کہ اس کا وقت طلوع شمس پر ختم ہو کر ظہر تک وقت مہل رہتا ہے۔ عند الاحناف عشاء کی نماز کی بھی تین حالتیں ہیں (۱) وقت فضیلت ثلث لیل (۲) نصف لیل تک تاخیر بلا کراہت مباح ہے (۳) نصف لیل کے بعد صبح صادق تک تاخیر مکروہ ہے۔ فجر کی نماز کا مبداء بالاتفاق طلوع صبح صادق ہے۔ بعض نے حدیث جبریل کی وجہ سے فجر کا منتہی اسفا کو مانا ہے مگر عند الجمہور اس کا منتہی طلوع شمس ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص ۲۲۱ پر حدیث من ادرك رکعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ہے۔ هذا وقتك ووقت الانبياء من قبلك۔ اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ انبیاء کے سابقین پر پانچوں نمازیں فرض تھیں، مگر ابوداؤد ص ۶۱ میں اعتماوا بهذه الصلوة فانکم قد فضلتم بها

علیٰ ساثر الامم و لم تصلھا امة قبلکم سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز پہلی امتوں میں سے کسی پر فرض نہیں تھی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کا مجموعہ امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانچوں نمازیں انبیاء نے پڑھیں تھیں امتوں نے نہیں پڑھیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مشاڑ الیہ وقت موسع ہے یعنی اوقات کی توسیع اور گنجائش مراد ہے۔ الوقتین اس سے پہلے روز کی نماز کا مبداء اور دوسرے دن کی نماز کا منتهی مراد ہیں ورنہ تو طرفین خارج ہو جائیں گے حالانکہ طرفین بھی بالاتفاق اوقات صلوٰۃ میں داخل ہیں دوسری بات یہ کہ بحر مغرب کے اور نمازوں کا جو عملی طور پر حدیث جبریل میں منتهی بیان کیا گیا ہے اس سے وقت اختیار مراد ہے نہ کہ وقت جواز ورنہ تو مثلیں کے بعد عصر کا اور ثلث لیل کے بعد عشاء کے پڑھنے کا عدم جواز لازم آئے گا۔ باقی وقت مغرب کے بارے میں گذر چکا ہے کہ حدیث جبریل منسوخ ہے اس کے بعد مغرب کی نماز کے وقت میں توسیع کر دی گئی جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ ان للصلوٰۃ اولاً و آخراً۔ للصلوٰۃ کے اندر لام وقتیہ ہے ای ان وقت الصلوٰۃ للہ اول و آخر اس صورت میں تفسیر مفسر کے مطابق ہو جائے گی۔ (۴ ربيع الاول ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْبِسْتُون

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر: امام شافعی، امام احمد و اسحاق وغیرہ بحر عشاء کے ہر نماز میں اول وقت پڑھنے کو افضل کہتے ہیں فجر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ابتداء اور انتہاء دونوں غلص میں ہوں۔ امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غلص میں ابتداء کی جلے اور اسفار میں انتہاء ہو۔ امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے، مگر امام ابو حنیفہ و امام مالک اسفا ہی میں ابتداء و انتہاء کے قائل ہیں۔ حضرات شوافع کی ایک دلیل تَوَدُّكَ اِغْوَا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكَ اور الصلوٰۃ لا اول وقتھا وغیرہ آیات و احادیث ہیں کہ ان میں بلد از جلد نیک کام کرنے کی تاکید اور فضیلت بیان کی گئی ہے۔ نماز بھی اسی کے تحت میں آئے گی۔ اس لئے نمازیں تعجل اور اس کا اول وقت پڑھنا افضل ہونا چاہئے۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک ہر

نیک کام میں مساعت ہونی چاہیے، مگر مساعت دلائل اور مصالح شرعیہ کے دائرہ میں ہونا ضروری ہے جس طرح عشاء کی نماز کے متعلق حضرات شوافع خود ثلث لیل تک تاخیر کو مستحب قرار دیتے ہیں اور مصلحت یہ پیش کرتے ہیں کہ تاخیر سے پڑھنے میں سمر بعد العشاء کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر احناف تکثیر جماعت کی مصلحت اور دیگر احادیث کی روشنی میں اسفار کو مستحب اور افضل قرار دیں تو ان پر کیوں اعتراض کیا جائے۔ دوسری دلیل غلّس کے سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے جو بخاری و مسلم دیگر کتب صحاح میں ہے۔ متلفعات تلفف اور تلفع دونوں قریب معنی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تلفف میں تمام بدن ڈھکا ہوا ہوتا ہے تلفع کے اندر چہرہ بھی مستور ہوتا ہے موطا اس چادر کو کہتے ہیں جو جسم پر پہنے ہوئے تمام کپڑوں کو چھپالے۔ گسّاء وہ چادر جو سر کو بھی چھپالے۔ اس حدیث میں چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صبح کی نماز ایسے وقت پڑھاتے تھے کہ نماز سے فراغت کے بعد جب عورتیں اپنے گھروں کو واپس جانے لگتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اس میں چونکہ فجر کی نماز کو غلّس میں پڑھنے کی آپ کی عادت مستمرہ بیان کی گئی ہے اس لئے غلّس میں پڑھنے کو افضل ماننا پڑے گا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ من الغلّس کا لفظ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں واقع نہیں بلکہ کسی راوی نے اپنی فہم کے مطابق عدم معرفت کی علت غلّس کو سمجھ کر من الغلّس کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ ص ۳۹ پر واقع ہوئی ہے جس میں تعنی من الغلّس کے الفاظ ہیں جو صاف بتلا رہے ہیں کہ یہ مدرج من الراوی ہے و حضرت عائشہ کا قول لا

لہ اس حدیث کے متعلق احقر کے فہم: قص میں ایک بات یہ آتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے زمانہ میں عورتوں کی مسجد میں آمد و رفت کے اندر بے حیا علی کا بہت شدت کے ساتھ احساس فرماتی تھیں جیسا کہ ترمذی ص ۱۲ میں حضرت عائشہ کا فرمان ہے فوراً ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما جذب النساء لمنعهن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے نبی احساسات کی بنا پر ان عورتوں کے سامنے بطور عورت و بیعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی عورتوں کے عمل سے کتنی تسر و حیا کا معیار بنا جائی ہوئی ہیں کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں عورتیں اس طرح اسی چادروں کو لپیٹ کر آتی تھیں کہ ان کو کوئی شہادت نہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ عرفہن احد یا مایعرفہن پر ختم ہو جاتا ہے اس بنا پر علت غلس غیر مستند ہو جائے گی نیز غلس کے لفظ سے فجر کی نماز کی ابتداء و انتہاء پر بھی استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ معرفت سے اگر معرفت شخصی مراد لی جائے تو تلفع کی حالت میں تو دن کے وقت میں بھی اس کا تحقق ناممکن ہے اور اگر معرفت صنفی مراد لی جائے تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ نماز سے فراغت کس وقت ہوتی تھی اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صبح کی اذان عبداللہ بن عمرو بن ام مکتوم جو نابینا تھے وہ دیا کرتے تھے نابینا ہونے کی وجہ سے ان کے فجر صادق کا اندازہ نہ ہوتا تھا۔ اس لئے جب صبح صادق خوب واضح ہو جاتی تو لوگ ان سے کہتے اصبحت اصبحت پھر وہ اذان دیتے اذان کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت سنت ادا فرما کر دائیں کروٹ لیٹ کر کچھ دیر استراحت فرماتے اس کے بعد حضرت بدل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کے واسطے بلانے کے لئے حاضر ہوتے تھے اس کا یہ مطلب تھا کہ صبح صادق سے کم از کم بیس منٹ گزر جانے کے بعد نماز شروع ہوتی تھی۔ نماز میں بخاری کی روایت کے مطابق بیس یا پچیس منٹ گزر جانے تک اور ترمذی کی روایت کے مطابق ساٹھ سے لے کر سو آیتوں تک ترتیل کے ساتھ آپ قرأت فرماتے تھے۔ اسی کے مناسب رکوع و سجود ہوتے۔ بظاہر یہ نماز بھی کم از کم بیس یا پچیس منٹ میں ختم ہوتی تھی۔ اب فجر صادق کے بعد چالیس یا پینتالیس منٹ کا وقت گزر جائے تو تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے کہ یہ وقت اسفار کا ہوتا ہے نہ کہ غلس کا۔ اس لئے اس وقت میں معرفت صنفی کا انکار کرنا بالکل غلط اور بعید عن عقل ہوگا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ اسفار اور غلس چونکہ کلی مشکک ہیں اس لئے یہ حضرات جس کو غلس کہتے ہیں ہم اس کو اسفار کہتے ہیں اس صورت میں یہ نزاع حقیقی نہ ہوگا بلکہ صرف لفظی ہوگا۔ دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ غلس دو قسم کا ہوتا

(آلہ سنہ سنو کا بقیہ حاشیہ)

کر سکتا تھا اور فی الواقع تسترا و احتیاط کا کامل معیار بھی یہی ہے کہ عورت کسی کی شناخت میں نہ آئے اس لئے تم کو بھی ایسی ہی احتیاط کرنا ضروری ہے۔ اس معنی کی بنا پر اس حدیث کا اسفار یا غلس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ بلکہ حضرت عائشہ کا یہ فرمان صرف عورتوں کی عبرت و نصیحت کے لئے ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں من الغلس کا لفظ مدرج من الراوی ہی ماننا پڑے گا۔ چنانچہ مسلم ترین سنن کی ایک روایت من الغلس کے بغیر مذکور ہے۔ فقط (سید منہود حسن حسنی غفرلہ)

ہے، غلّس فضائی اور غلّس مکانی — چونکہ مسجد نبوی کی چھت نیچی تھی، چراغ بھی اس وقت نہ ہوتے تھے پھر مدینہ منورہ میں بجانب جنوب قبلہ ہونے کی وجہ سے آفتاب کی شعاع بھی مسجد میں دیر سے پڑتی تھی اس لئے غلّس مکانی اسفار فضائی میں بھی محسوس ہوتا تھا۔ اس تقریر کے بعد اور جتنے بھی ائمہ ثلاثہ کے دلائل ہیں ان سب کا جواب خود بخود واضح ہو جائے گا کیونکہ ہر دلیل میں یہ چند باتیں واضح ہونا ضروری ہیں۔ اول یہ کہ غلّس و اسفار کا معیار بتایا جائے دوسرے یہ کہ یہ دونوں کلی مشکک ہیں اس لئے ممکن ہے جس کو یہ حضرات غلّس کہیں وہ ہمارے نزدیک اسفار ہو۔ تیسرے یہ ثابت کیا جائے کہ غلّس ہی میں نماز کی ابتداء ہوئی اور غلّس ہی میں نماز کا اختتام ہوا۔ ہمارے نزدیک اسفار کا معیار یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فجر کی نماز میں کم سے کم چالیس آیتوں کی قرأت منقول ہے اس لئے سلام پھیرنے کے بعد اتنا وقت باقی رہنا چاہیے کہ اگر نماز کے اعادہ کی ضرورت پیش آئے تو علاوہ سورہ فاتحہ کے چالیس آیتوں کی قرأت کے ساتھ نماز کا اعادہ کیا جاسکے ایسی صورت میں عند الاحناف دونوں نمازیں اسفار میں ہوں گی۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت اسی طرح اسفار میں پڑھنے کی تھی چنانچہ بخاری شریف<sup>۲۲۸</sup> اور مسلم شریف<sup>۲۲۹</sup> میں ہے عن عبد اللہ (ابن مسعود) قال ما رايت النبي صلى الله عليه وسلم صلي صلاة لغير ميقاتها الا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء وصلي الفجر قبل ميقاتها اس حدیث سے چونکہ یہ ظاہر ہو رہا تھا کہ آپ نے مزدلفہ میں صلوٰۃ فجر قبل الوقت پڑھی ہے اس لئے امام نووی فرماتے ہیں کہ قبل میقاتہا سے مراد قبل وقتہا المعتاد ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں فجر کی نماز عام عادت کے خلاف غلّس میں پڑھی اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کی عادت مبارکہ غلّس میں نہیں بلکہ اسفار میں پڑھنے کی تھی اسی لئے غلّس میں پڑھنے کو قبل الوقت کہا گیا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیشہ آپ کی معیت میں رہنے والے نہایت جلیل القدر فقہائے صحابہ میں سے تھے ان کی اس حدیث کو خود امام نووی نے قبول کر کے تاویل بھی کی ہے اور اس تاویل کی دلیل بھی پیش کی ہے کہ باجماع مسلمین چونکہ کوئی نماز قبل الوقت جائز نہیں اس لئے قبل وقتہا المعتاد ہی مراد لیا جائے گا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث صاف و صریح ہے

اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ہے امام ترمذی نے باوجودیکہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں پھر بھی اس کی تحسین و تصحیح کی ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن عمر سے روایت کرنے والے محمد بن اسحاق کے علاوہ اور بھی دو راوی زید بن اسلم اور ابن عجلان ہیں۔ امام نسائی نے ان دونوں سے اور ابو داؤد نے صرف ابن عجلان سے اس حدیث کو روایت کیا ہے اس صورت میں چونکہ محمد بن اسحاق مدار حدیث نہیں رہتے نیز یہ کہ نسائی کی روایت بھی بالکل صحیح ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ نے اس کو حدیث مستفیض اور معروف قرار دیا ہے۔ یہ سب یقیناً امام ترمذی کے علم میں ہو گا اسی لئے وہ صحیح پر مجبور ہو گئے۔ اب یہ روایت چونکہ صحیح اور صریح ہونے کے ساتھ قولی بھی ہے نیز یہ کہ اعظمت اجر کو اسفار کی فضیلت میں پیش کرنے سے اسفار کی اور زیادہ تاکید ہو جاتی ہے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے کہ اس میں اولاً تو من الغلس مدرج من الراوی ہے چنانچہ مسلم شریف ص ۲۳ پر بھی ایک روایت ہے جس میں حضرت صدیقہ کا کلام لا یعرفھن پر ختم ہو جاتا ہے اور من الغلس کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں دوسرے معانی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ اب امام ترمذی نے امام شافعی صاحب وغیرہ حضرات کی جو تاویل ذکر کی ہے کہ اسفار سے مراد فجر صادق کا غیر مشکوک طریقہ سے واضح ہونا مراد ہے تو یہ تاویل نہایت کمزور ہے۔ علامہ ابن ہمام نے اس پر تنقید کی ہے کہ اس تاویل کو ماننے کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ وقت مشکوک میں نماز تو ہو جائے گی مگر اعظمت اجر سے خالی رہے گی، حالانکہ وقت مشکوک میں بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی نماز نہ ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ نسائی کی روایت کے الفاظ ما اسفرتم بالصبح فانه اعظم للاجر کے سامنے تو اس تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات یہ ہے کہ احادیث کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے اندر سب سے زیادہ مقتدیوں کی رعایت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے اس لئے اگر مقتدی متہجد ہوں یا صائم ہوں اور غلس کے اندر مجتمع ہوں اور اسفار کے انتظار میں ان کو تکلیف ہو تو ایسی صورت



میں نماز غس ہی میں پڑھنا افضل ہوگا مگر عام حالات میں غس کے اندر تقلیل جماعت بھی ہوگی  
 اور نمازیوں کے لئے غس کے اندر نماز پڑھنا باعث تکلیف بھی ہوگا۔ اس لئے بہر حال اسفار افضل  
 ہے۔ امام احمد بن حنبل بھی یہی فرماتے ہیں کہ نمازیوں کو جس میں سہولت ہو اسی کو اختیار کیا  
 جائے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جب کبھی غس میں نماز پڑھائی تو وہ اسی بنا پر تھی ورنہ  
 تو عادت مبارکہ جیسا کہ بیان کیا گیا اسفار کی تھی اور صحابہ کی اکثریت بھی اسی طرف گئی ہے چنانچہ  
 ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما اجتمعوا  
 علی التوضیء صحیحین میں ہے کہ حضرت ابو بزرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کان (رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم) ینفل من صلوٰۃ الغداة حین یعرف الرجل جلیسہ۔ ان تمام  
 تصریحات کے بعد اسفار کی فضیلت ناقابل انکار ہو جاتی ہے۔ باب ماجاء فی التعجیل بالظہر :  
 امام شافعی صاحب گرمی سردی ہر موسم میں ظہر کی نماز میں تعجیل کو افضل کہتے ہیں برخلاف احناف  
 کے کہ وہ تعجیل فی الشتاء اور تاخیر فی الصيف کو افضل کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کے دلائل حسب  
 ذیل ہیں۔ (۱) حضرت عائشہ کی حدیث باب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیعین ظہر کی نماز  
 میں نہایت تعجیل فرماتے تھے (۲) مسلم شریف ص ۲۵۵ میں حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث  
 اتینار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاشکونا الیہ حر الرضاء فلم یشکنا قال زہر قلت لابی  
 اسحاق انی الظہر قال نعم قلت انی تعجیلھا قال نعم (۳) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
 کی حدیث مسلم شریف ص ۲۵۵ میں کہنا فصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شدة الحر  
 فاذا لم یستطع احدنا ان یمکن جہتہ من الارض بسط ثوبہ فسجد علیہ (۴) حضرت  
 انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اسی باب میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر  
 حین زالت الشمس۔ ان تمام حدیثوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بالخصوص حضرت خباب  
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کہ اس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شدت حر میں ظہر کی نماز پڑھنا  
 اور نمازیوں کی شکایت کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے عمل کو برقرار رکھنا ظہر کی نماز کو شدت حر میں  
 اول وقت پڑھنے کی صریح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے ترمذی کی دونوں روایتوں کا

ایک جواب تو یہ ہے کہ ان میں صیغہ وشتار کی کوئی تصریح نہیں بلکہ صرف تعجیل کا ذکر ہے اس لئے ہم ان کو وشتار پر محمول کریں گے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت منکلم ذیہ ہے کیونکہ حکیم بن جبیر سے ترمذی ص ۲۱۱ میں یہ حدیث مروی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش او خدوش او كدوح قيل يا رسول الله وما يغنيه قال خمسون درهما او قيمتها من الذهب۔ اس روایت کی وجہ سے شعبہ حکیم بن جبیر پر برہم ہو گئے اور ان کو ساقط الاعتبار قرار دے دیا کیونکہ انھوں نے خمسون درہم کو حرمت سوال کا معیار قرار دے دیا حالانکہ ایک اہل و عیاء والے شخص کے لئے یہ رقم اتنی خطر نہیں ہے جو حرمت سوال کا معیار بن سکے حالانکہ اصل معیار

لہ لیکن جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں چار حدیثیں وارد ہوئی ہیں پہلی حدیث تو یہی خمسون درہم والی۔ دوسری حدیث من سأل منكم وله اوقية او عدلها فقد سأل الحافا۔ تیسری حدیث جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا وما الغنى الذي لا ينبغي معه المسئلة قال قدر ما يغديه ويعشيه وقال في موضع ان يكون له شبع يوم وليلة او يوم۔ چوتھی حدیث من سأل الناس وعند لا عدل خمس اواق فقد سأل الحافا۔ اب عبد الشریں مبارک اور امام احمد واسحاق تو خمسون درہم اور اوقیہ یعنی اربعون درہم والی دونوں حدیثوں کو قریب قریب سمجھتے ہوئے سائل کی رعایت کے پیش نظر خمسون درہم کی مقدار کو حرمت سوال کا معیار قرار دیتے ہیں اور قدر ما يغديه ويعشيه جس کو ترم یا اکثر اوقات میں حاصل ہے تو اگر کسب بصورت نبوت کرتا ہے اور یہی غالب مانا جائے گا تو اس نبوت کا رأس المال خمسون درہم کو کافی سمجھا جائے گا اور خمسون درہم ہی کو حرمت سوال کا معیار مانا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص دو سو درہم کا مالک ہو اس کے لئے زکوٰۃ لینا اور سوال کرنا دونوں حرام ہیں اور جس کے پاس ایک دن کی ضرورت کے بقدر موجود ہو اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے مگر سوال کرنا حرام ہے۔ اس صورت میں خمس اواق کی حدیث کو خمسون درہم کی حدیث سے اور اس کو ایک اوقیہ یعنی چالیس درہم کی حدیث اور چالیس درہم والی حدیث کو قدر ما يغديه ويعشيه والی حدیث سے علی الترتیب منسوخ مانا جائے گا یا پھر کم سے کم مقدار کو ترجیح دی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ دونوں کا مذہب شعبہ کے خلاف ہوا بظاہر شعبہ کے نزدیک پانچ اوقیہ کی روایت راجح ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(سید مسعود حسن حسنی غفرلہ)

پانچ اوقیہ چاندی یعنی دو سو درہم ہے جس کے پاس اتنی رقم ہو وہ شرعاً مالدار بھی ہے اور اسی پر اخذ زکوٰۃ اور سوال کی حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔ اس لئے حکیم بن جبیر کا ایسی روایت کو بیان کرنا جو ایک فقیر کو مالدار قرار دے رہی ہو اس کے عدم تفقہ کی دلیل ہے کیونکہ جس طرح روایت کے الفاظ کی جانچ کرنا ضروری ہے اسی طرح ان کے مضمون کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اب جب شعبہ نے حکیم بن جبیر کو مجروح اور ساقط الاعتبار قرار دے دیا تو پھر امام ترمذی پر اعتراض وارد ہونے لگا کہ ایسے شخص کی روایت کی آپ نے کیوں تحسین فرمائی تو قال یحییٰ و سدی لئے سفیان الخ سے امام ترمذی اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شعبہ چونکہ اس جرح میں مستفرد ہیں کیونکہ زائدہ اور سفیان دونوں حکیم سے روایت کرتے ہیں اور حکیم پر کوئی جرح نہیں کر رہے ہیں نیز یہ کہ امام بخاری بھی فرماتے ہیں و قد سوي عن حکیم بن جبیر اس لئے ایسی صورت میں روایت کی تحسین کرنا ضروری ہے۔ اس روایت کے حسن ہونے کی صورت میں پھر وہی جواب ہو گا کہ اس کو موسم شتاء پر محمول کیا جائے گا۔ اب حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو امام نووی باوجود شافعی المذہب ہونے کے نسخ پر محمول کر رہے ہیں بصورت عدم نسخ وہ یہ تاویل کر رہے ہیں کہ حضرت خباب وغیرہ نے ابراد کی جتنی مقدار پر آپ کی اقتدار میں ظہر کی نماز ادا کی اس سے بھی زیادہ ابراد کی درخواست کی مگر چونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے زیادہ کی گنجائش نہ سمجھی اس لئے ان حضرات کی درخواست کو مسترد فرما دیا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو بھی شتاء پر محمول کیا جائے گا چونکہ ابراد کی روایات صحیحین میں ہیں ورنہ ہایت قوی ہیں بایں ہمہ صریح بھی ہیں جن میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے اس مسئلہ میں امام ترمذی اور امام نووی علیہما الرحمہ دونوں نے باوجود شافعی المذہب ہونے کے امام شافعی رحمہ اللہ کا ساتھ چھوڑ دیا۔ امام شافعی صاحب نے ابراد کی روایات میں یہ تاویل فرمائی تھی کہ ان کو اس وقت پر محمول کیا جائے گا جب کہ نمازیوں کو دُور سے آنا پڑتا ہو، لیکن جب نمازی مسجد کے قریب رہتے ہوں اور اول وقت بسہولت جمع ہو سکتے ہوں تو پھر ظہر میں تعمیل ہی افضل ہے مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو پیش کر کے اس تاویل

کو جڑ سے اکھاڑ دیا اس کے بعد قال ابو علیؑ ومعنی من ذهب الی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر ہوا ولی واشبہ بالاتباع کہہ کر ابراد ہی کے حق میں فیصلہ سنا دیا۔ باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر: شدت حر میں تاخیر ظہر کے متعلق بخاری شریف ص ۲۱۱ میں ہے عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم واشتکت النار الی ربہا فقالت یا رب اکل بعضی بعضاً فاذن لہا بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصيف وهو اشد ما تجدون من الحر واشد ما تجدون من الزمہریر۔ اسی طرح مسلم شریف ص ۲۲ میں مذکور حدیث بھی ہے۔ اس کے علاوہ صحیحین میں اور بھی متعدد روایات ہیں جن سے شدت حر میں ابراد کا حکم ثابت ہو رہا ہے ترمذی کی حدیث میں ہے اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم ترمذی کی اس حدیث میں عن الصلوۃ کے اندر عن بمعنی باء ہے یعنی ابردوا بالصلوۃ جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے یا یہ کہ ابردوا کا مفعول مقدر مانا جائے یعنی ابردوا انفسکم معرضین عن الصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ فتح خوشبو کو کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، احمد و اسحاق شدت حر کے اندر ابراد بالظہر ہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب شدت حر کے اندر بھی تعمیل کے قائل ہیں۔ اس حدیث کی جو تاویل امام شافعی صاحب نے کی ہے، اس کو امام ترمذی نے حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پیش کر کے رد کر دیا۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ شدت حر جب فیح جہنم کا اثر ہے تو اس وقت میں نماز اور زیادہ پڑھنی چاہئے تاکہ التدریج العزت کے غلا سے بچاؤ اور تحفظ ہو۔ جواب یہ ہے کہ شدت حر مظہر غضب الہی ہے اور قاعدہ ہے کہ حاکم جب قہر و جلال میں ہو تو اس وقت کسی قسم کی درخواست کرنا ایک طرح کی بیباکی اور بے خونی ہوگی، جو اس کی عظمت و جلال کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دن کی نمازوں میں ستر اقرأت کرنے کا حکم ہے، لیکن جمود عیدیں مستثنیٰ ہیں کیونکہ یہ نینوں دن مظہر جمال خداوندی ہیں اس لئے جمعہ کی نماز ابراد کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔ یہاں ایک دوسری بحث یہ ہے کہ احادیث مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شدت حر و برد کا سبب جہنم کے سانس ہیں حالانکہ اسباب ظاہری میں شدت حر و برد

کاسبب آفتاب کا قُرب و بُعد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شدت حرارت و برودت کا مرکز اور موصوف بالذات جہنم کے دو طبقے ہیں جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے باقی آفتاب دنیا کی لگ ادنیٰ کا برفانی پہاڑ، یہ سب حرارت و برودت کی صفت کے اندر موصوف بالعرض ہیں جن کے اندر حرارت و برودت جہنم ہی سے مستفاد ہے اس لئے عالم کے کسی گوشہ میں یہ دونوں پائی جائیں گی وہ جہنم اور اس کے طبقہ زمہریر ہی سے مستفاد ہوں گی، جس طرح سمندر مائیت کے اندر موصوف بالذات اور مخزن بنایا گیا ہے تو دنیا میں کسی جگہ بھی پانی پایا جائے گا وہ سمندر ہی کا مانا جاتا ہے بعینہ اسی طرح شدت حرور و برد کا موصوف بالذات جہنم اور زمہریر ہے۔ اس لئے اگر آفتاب کے قُرب و بُعد کو شدت حرور و برد کا سبب مان لیا جائے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ آفتاب کے اندر حرارت اور تیزی و نمازت سب جہنم ہی کی ہے اس بنا پر حدیث کے مضمون اور ہمارے مشاہدہ میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ تیسری بحث اس مقام پر یہ ہے کہ نفَسِیْن سے کیا مراد ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک سانس باہر نکلنے والا اور دوسرا اندر جانے والا مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہنم جب سانس نکالتا ہے تو دنیا میں تیزی اور نمازت پھیل جاتی ہے اور جب سانس اندر کو لیتا ہے تو تمام حرارت سمٹ کر جہنم میں چلی جاتی ہے اس لئے دنیا میں ٹھنڈک و برودت رہ جاتی ہے کیونکہ دنیا میں اصل برودت ہے اس لئے کہ آبادی تو صرف ایک چوتھائی دنیا پر ہے۔ باقی تین چوتھائی دنیا پر پانی ہی پانی ہے اور پانی اپنی اصل طبیعت کے اعتبار سے سرد تر ہے اس سے دنیا میں اصل برودت ہوئی اور حرارت عارض کی وجہ سے مگر یہ تشریح حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ شدت حرارت و برودت دونوں جہنم ہی سے آتی ہیں۔ اب جب جہنم حرارت کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں حرارت پھیل جاتی ہے اور جب زمہریر کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں برودت پھیل جاتی ہے۔ خدشہ یہ ہے کہ دونوں سانس باہر نکلنے والے ہی مراد ہیں۔ اس صورت میں کوئی غرض وارد نہیں ہوتا۔

## الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالسِّتُونَ

باب ماجاء فی تعجیل العصر : عصر کی نماز میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل افضل

ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک، صفرار سے پہلے پہلے تاخیر افضل ہے۔ اصفرار سے امام محمد کے نزدیک اصفرارِ صنوئے شمس اور شیخین کے نزدیک اصفرارِ قرص شمس مراد ہے۔ لفظ شمس کا اطلاق قرص اور ضوء دونوں پر ہوتا ہے۔ والشمس فی حجب تھا۔ حجرہ میں قرص شمس کا سما جانا ناممکن ہے اس لئے شمس سے ضوء یعنی دھوپ مراد ہے۔ حجرہ لفظ محاط بالجدران کا نام ہے اس لئے حجرہ سے صحن مراد ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ آپ عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سایہ دیواروں پر نہیں چڑھ پاتا تھا۔ یعنی آپ عصر کی نماز بہت جلد پڑھتے تھے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث کو تعجیل عصر میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ اب قبلہ مدینہ کے اندر بجانب جنوب ہے حجرہ جانب شرق میں ہے تو امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حجرہ کی دیواریں چونکہ قصیر تھیں اس لئے سایہ دیر میں چڑھتا تھا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت اُم سلمہ کے گھر میں رہتا تھا مگر باوجود مراقبہ (لوکا) ہونے کے میرا سر حجرہ کی چھت سے ٹکراتا تھا۔ اس لئے اولاً تو اس حدیث سے تعجیل ثابت نہیں ہوتی اور اگر تعجیل کو مان بھی لیں تو اس پر دوام و استمرار ثابت کرنا مشکل ہے، کیونکہ تاخیر عصر کی احادیث اس کے معارض ہیں تعجیل عصر کی دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعة حیة ویذهب الذاہب الی العوالی والشمس مرتفعة (ابوداؤد ص ۵۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ عوالی چونکہ صرف دو میل ہے اس لئے گرمی کے موسم میں عصر کی نماز مثلیں پر پڑھ کر اگر کوئی عوالی جائے گا تو وہ تغیر شمس سے پہلے پہلے پہنچ جائے گا۔ عوالی کا سلسلہ بھی دو میل سے لے کر آٹھ میل تک چدا گیا ہے۔ نیز رفتاروں میں بھی تفاوت فاحش ہے اگر کوئی سست رفتار ایک مثل پر بھی عصر کی نماز پڑھ کر چلے گا تو عوالی تک پہنچنے میں مغرب کا وقت کر دے گا۔ تیز رفتار آدھ گھنٹہ ہی میں پہنچ

جائے گا۔ بہر حال تعجیلِ عصر پر اس حدیث سے استدلال اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب کہ رفقاً اور عوامی کو متعین کر دیا جائے، مگر چونکہ یہ دونوں متعین نہیں ہیں اس لئے اس حدیث کو تعجیلِ عصر کا معیار اور اس کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔ برخلاف اس کے علی بن شیبان کی حدیث قال قد منا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان یؤخر العصر مادامت الشمس بیضاء نقیۃ۔ احناف کی صریح دلیل ہے اور اس میں ایک معیار متعین ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی تعجیلِ عصر پر تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد اُونٹ ذبح کرتے پھر آپس میں تقسیم کرنے کے بعد پکاتے اور کھاتے، یہ سب کام مغرب سے پہلے ہو جایا کرتے تھے، ظاہر ہے کہ عصر کی نماز اگر مثل واحد پر پڑھی جائے تو مغرب سے پہلے یہ سب کام ممکن ہیں ورنہ نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر کام کرنے والے زیادہ ہوں اور تیزی سے کام کریں تو اتنے وقت میں بالخصوص گرمی کے موسم میں مثلیں کے بعد مغرب تک کافی طویل وقت رہتا ہے اس لئے کام کرنے والے اگر عجلت سے کام کریں تو یہ سب کچھ ممکن ہے۔ اگر سستی سے کام کریں گے تو بیشک دشواری ہوگی۔ شیخ الہند حضرت مولینا محمود حسن صاحب قدس سرہ فرماتے تھے کہ دہلی میں ایک بادشاہ عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد دروازہ پر آکر اُونٹ ذبح کر کے خطبہ سننے کے لئے واپس چلا جاتا تھا جب خطبہ کے بعد اپنے محل میں واپس پہنچتا تو قربانی کے اسی جانور کے کباب اس کے سامنے رکھے جلتے تھے۔ بہر حال اس حدیث سے بھی کوئی معیار متعین نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی چوتھی دلیل علامہ ابن عبد الرحمن کی حدیث ہے جو کتاب میں ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے بصرہ میں ظہر کی نماز مسجد میں باجماعت ادا کی مسجد کے قریب حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مکان تھا تو میں ان کے پاس حاضر ہوا۔ جیسے ہی میں پہنچا تو فوراً حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عصر کی نماز کے لئے کھڑے ہونے کا حکم فرما دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت انس نے عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی لہذا تعجیلِ عصر اس سے ثابت ہوگئی اس کے بعد فرمایا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے تھے کہ یہ نماز منافق کی ہے کہ بیٹھا ہوا دیکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ جب آفتاب شیطان کے دونوں سینگوں



کے درمیان غروب ہونے لگتا ہے تو چار ٹکڑیں جلدی سے مار لیتا ہے اور بہت کم اللہ کا ذکر کرتا ہے۔ احناف جو ابا فرماتے ہیں کہ حدیث سے تو صرف بعد الاصفار قبل الغروب نماز کی کراہت ثابت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ اس وقت میں نماز کو ہم بھی مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ اس لئے تعمیل عصر سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا منشاء تو صرف یہ تھا کہ عصر کی نماز کا بہت زیادہ خیال رکھو مکروہ وقت میں مت پڑھو۔ اب جہاں تک ظہر کے بعد فوراً عصر کی نماز پڑھنے کے حکم سے تعمیل عصر پر استدلال کیا جا رہا ہے وہ بھی درست نہیں کیونکہ عام طور پر خلفائے بنو امیہ کچھ تو ضروریات سلطنت اور کچھ دین میں شستی اور کاہلی کی وجہ سے آخری وقت میں نماز پڑھا کرتے تھے اس لئے جب ظہر کی نماز علام بن عبد الرحمن نے آخری وقت میں پڑھی اور پھر حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حاضر ہوئے تو اتنے میں عصر کا وقت شروع ہو چکا تھا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس وقت عبد الملک بن مروان کی طرف سے بصرہ کے گورنر حضرت عمر بن عبد العزیز تھے اس لئے ان سے ظہر کی نماز میں تاخیر کیوں ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے یہ تاخیر کسی عذریہ مشغولیت کی وجہ سے ہوئی ہو۔ ثانیاً یہ کہ خلیفہ بننے سے پہلے ان میں اتنا اتباع شریعت نہ تھا جو خلیفہ بننے کے بعد ظہور میں آیا۔ یہ خلیفہ کے رشتہ میں بھتیجہ تھے۔ بڑے ناز و نعمت میں پلے ہوئے تھے۔ ان کے کپڑوں میں اس قدر عطروں کی خوشبو ہوتی تھی کہ لوگ ان کے دھوپی سے اپنے کپڑے اس غرض سے دھلواتے تھے کہ ہمارے کپڑے بھی معطر ہو جائیں۔ باقی خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے جیسی ذمہ داری محسوس کی وہ دنیا پر واضح ہے۔ اب تاخیر عصر پر احناف کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ پہلی دلیل تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ حدیث ہے جو امام ترمذی نے باب ماجاء فی تاخیر صلوٰۃ العصر کے اندر بیان فرمائی ہے۔ دوسری دلیل موطا امام مالک ص ۳ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں والعصر اذا کان ظلک مثلیک تیسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث جو ابوراؤد ص ۵۹ میں ہے جس کو اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اب جو روایات ائمہ ثلاثہ نے ذکر کی ہیں ان کو ہم منسوخ نہیں کہتے بیشک مفتی یہ قول کی بنا پر ایک مثل پر عصر کا وقت ہو جاتا ہے مگر عملی اعتبار سے دو مثل ہی کو ترجیح

دی جائے گی۔ وجہ ترجیح حسب ذیل ہیں (۱) اگر عصر کی نماز دو مثل پر پڑھی جائے گی تو ظہر و عصر کے مابین کثرت نوافل کے سے وقت میں گنجائش نکل آئے گی ورنہ تو ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنے کے بعد چونکہ نوافل مکروہ ہیں اس لئے ظہر و عصر کے مابین نوافل کے لئے وقت کم رہ جائے گا (۲) عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے میں مشاغل دنیوی میں مصروفیت کم ہوگی تعجیل کی صورت میں مشاغل دنیوی کی کثرت ہو جائے گی (۳) اللہ رب العزت نے اپنے اور بندہ کے درمیان نصف حصہ رات کا اور نصف حصہ دن کا منقسم کیا ہے پھر کثرت نشاط کا وقت اللہ رب العزت نے بندہ کو دے دیا اور اس میں بھی اپنے وقت کا استیعاب نہیں کیا بلکہ دو کناروں میں نماز کو رکھا مغرب اور عشاء سے رات کے آدھے حصہ کو لیا اور ظہر و عصر سے دن کے آدھے حصہ کو لیا تو یہ آدھا اس وقت پورا ہوگا جب کہ عصر میں تاخیر کی جائے (۴) نیز بخاری شریف ص ۹۶ میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تین اجیروں والی روایت جو موقوفہ روایت کی گئی ہے، انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول انما بقاء کفر فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوة العصر الی غروب الشمس اونی اهل التوراة التوراة فعملوا حتی اذا انصف النهار عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتی اهل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوة العصر ثم عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتینا القرآن فعملنا الی غروب الشمس فاعطینا قیراطین قیراطین فقال اهل الکتابین ای ربنا اعطیت هؤلاء قیراطین قیراطین واعطینا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا اکثر عملًا قال اللہ عز وجل هل ظلمتکم من اجرکم من شیء قالوا لا قال وهو فضلی اوتیه من اشاء۔ یہ روایت بھی وجہ ترجیح ہے کیونکہ اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ عصر سے مغرب تک کا وقت ظہر سے عصر تک کے وقت سے کم ہے۔ اس روایت سے اگر اصل وقت پر استدلال نہ بھی کیا جائے تو کم از کم عملی وقت پر تو صراحت دلالت کر رہی ہے کہ عصر کی نماز کے بعد کا وقت ظہر و عصر کے مابین وقت سے کم ہے۔ قرنی الشیطان بعض لوگ خلقت شیطان میں حقیقتہً سینگ مانتے ہیں۔ طلوع و غروب کے وقت بالکل آفتاب کے نیچے اس طرح آجاتا ہے جس طرح کہ کوئی شخص سمندر میں ہو تو اس کو آفتاب سمندر میں غروب

ہوتا ہوا محسوس ہوگا۔ اسی طرح شیطان آفتاب کے نیچے جب کھڑا ہوتا ہے تو دیکھنے والے گردیکھ سکیں تو ان کو طلوع و غروب بین قرنی الشیطان محسوس ہوگا۔ بعض نے قرین سے اس کی فوج مراد لی ہے کہ جس طرح سینگ وال جانور سینگ سے اپنے مخالف کا مقابلہ کرتا ہے اسی طرح شیطان اپنی فوج سے اپنے مخالفین کا مقابلہ کرتا ہے۔ فنقوار بگا۔ قاعدہ میں چار رکعت کے آٹھ سجدے ہوتے ہیں اس اعتبار سے آٹھ ہی ٹکریں ہونی چاہئیں، مگر قلت وقت کی وجہ سے فصل بالجلس نہ کرنے کی بنا پر ایک ہی سجدہ شمار کیا جائے گا جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں یا حفت کی وجہ سے مجازاً ایک ہی سجدہ قرار دیا گیا۔ (۴، ربیع الاول ۱۳۶۹ھ)

## الدرس الرابع والستون

باب ماجاء فی وقت المغرب : بعض نے کہا کہ اذا غربت الشمس کے بعد قوارت بالحجاب محض تاکید کے لئے ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تاسیس کے لئے ہے کیونکہ قوارت بالحجاب سے وہ وقت مراد ہے جو غیوبۃ شمس کے بالکل منسل ہو اور اذا غربت الشمس سے بعد لغروب کا کچھ وسیع وقت مراد ہے۔ مغرب کی نماز میں بالاتفاق تعجیل افضل ہے۔ باب وقت العشاء الآخرة۔ انا علم الناس۔ ان الفاظ سے بظاہر اپنی اعلیت کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے جو قَلَّا تَزَكَّوْا اَنْفُسَكُمْ هُوَا عَلَّمَ بِمَنْ اتَّقَى کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ کسی مفاد شرعی کے پیش نظر اگر صرف اظہار حقیقت کے لئے اس قسم کے الفاظ بولے جائیں اور دل میں کسی قسم کا عجب و کبر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، جس طرح حضرت یوسف علیہ السلام نے اِجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ اس نیت سے فرما دیا تھا کہ قحط سالی کے زمانہ میں غلہ کی عدل و انصاف کے ساتھ مناسب طریقہ پر تقسیم کی جاسکے اور خلق خدا کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ ورنہ عہدہ وزارت حاصل کرنا حضرت یوسف علیہ السلام کا مطمح نظر ہرگز نہ تھا۔ جہاد کے موقع پر دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے طاقت کا مظاہرہ کرنا وغیرہ یہ سب حسن نیت کے ساتھ ہو تو گناہ تو درکنار باعث ثواب ہے۔ عمرۃ القضاء میں صحابہ کرام کا رمل کے ساتھ طواف میں چلنا دشمنوں کو مرعوب کرنے

کی غرض سے تھا۔ قیامت تک کے لئے اللہ رب العزت نے اُن کی اس ادا کو پسند کر کے ہر اس طواف میں رمل کا حکم دے دیا جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کرنا ہو۔ بہر حال اصل چیز نیت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ نعمان بن بشیر اصغر صحابہ میں سے ہیں اُن کا یہ فرمانا کہ میں سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اکابرین صحابہ موجود ہوں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیر نے جس وقت یہ فرمایا اس وقت بہت بڑی تعداد صحابہ کی وفات پا چکی تھی اس لئے وہ اپنے زمانہ میں اعلم الناس ہوں گے۔ دوسرے یہ کہ بعض وقت چھوٹا شخص اپنے سے اونچے مرتبہ والوں سے کچھ باتیں زیادہ جانتا ہو تو فیضیت جزئی کی نوعیت ہوگی فیضیت جزئی چھوٹے کو بڑے پر حاصل ہو سکتی ہے۔ لسقوط القمر الثالثة اس سے سقوط القمر للغروب اور نفس غروب دونوں مراد ہو سکتے ہیں تاہم اس میں بھی وقت معتاد کا اچھی طرح تعین نہیں ہوتا کیونکہ ۲۹ دن ریح کا چاند جلد اور ۳۰ کا دیر میں غروب ہوتا ہے۔ باب ماجاء فی تاخیر العشاء الاخرة: جمہور کے نزدیک عشاء کی ثلث یل تک تاخیر افضل ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لا امرتهم، اس سے امرای مجاہد نہیں بلکہ امر استحبابی مراد ہے۔ لا امرتهم کا مطلب یہ ہے کہ لدعوت اللہ فیما مرکم بتاخیر العشاء الی ثلث اللیل یعنی میں اللہ سے دعا کرتا تو وہ تم کو ثلث یل تک تاخیر عشاء کا حکم کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے بھی گزر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم کر سکتے ہیں یا نہیں اس میں اصولیین کے چار مذاہب ہیں (۱) آپ اپنے اجتہاد سے کوئی حکم نہیں کر سکتے (۲) یہ کہ کر سکتے ہیں (۳) یہ کہ احکام میں نہیں کر سکتے فروع میں کر سکتے ہیں (۴) توقف و سکوت۔ اب جو حضرات آپ کے لئے امر کرنے کا اختیار مانتے ہیں یہ توقف کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو حدیث میں کسی قسم کی تاویل کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ دوسرے حضرات لدعوت اللہ فیما مرکم بتاخیر العشاء یا لظہرت امر اللہ بتاخیر العشاء کی تاویل کرتے ہیں یعنی اللہ رب العزت سے میں تاخیر عشاء کی دعا کرتا تو وہ تم کو تاخیر عشاء کا حکم کر دیتا یا اللہ کے خیر عشاء کے حکم کو تم پر ظاہر کر دیتا۔ و نصفه لفظ أو یا تو شک و دوی کے لئے یا تنويع کے لئے ہے۔ باب ماجاء فی کراهية النوم فبن العشاء

والسمر بعدھا: عشاء سے پہلے سونے میں چونکہ عشاء کی نماز یا جماعت یا وقت مختار کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اس لئے اس کی حمانعت کی گئی ہے۔ والسمر، سمر لغت چاندنی کو کہتے ہیں چاندنی میں چونکہ ٹھنڈک اور برودت ہوتی ہے اس لئے اس میں جلسہ بازی اور قصہ گوئی کا سلسلہ خواہ مخواہ غیر ارادی طور پر بھی طویل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے فجر کی نماز کے قضاء ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے اس لئے اکثر احادیث میں اس سے حمانعت وارد ہوتی ہے اسی بنا پر عبداللہ بن مبارک اس کو قطعاً ممنوع قرار دیتے ہیں۔ رمضان میں عموماً رات بھر بیدار رہتے ہیں تو دفع نوم کئے بغیر نے اجازت دی ہے اسی طرح مسافر اور جو نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوا ہو اس کے لئے بھی دفع نوم کی غرض سے سمر جائز ہے۔ بہر حال احادیث میں وارد استثنائی صورتوں کے علاوہ

تمام صورتوں میں کثر حمانعت ہی ہے۔ باقی دینی مفادات کی غرض سے سمر بالاتفاق جائز ہے۔

باب ماجاء فی الوقت الاول من الفصل: امام شافعی صاحب چونکہ اول وقت نماز پڑھنے کو افضل فرماتے ہیں اس لئے امام ترمذی نے یہ باب قائم کر کے اپنی تائید میں پانچ حدیثیں ذکر کر دیں پہلی حدیث ام فروہ کی جو قولی ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے مگر اس میں دو کمزوریاں ہیں جو خود امام ترمذی نے ذکر کر دیں ایک یہ کہ اس کی سند میں عبداللہ بن عمر عمری ہیں جو محدثین کے نزدیک قوی راوی نہیں۔ واضح ہو کہ امام ترمذی نے ان کو غیر ثقہ نہیں کہا کیونکہ یہ فی الواقع ہیں تو ثقہ مگر شدت زہد کی وجہ سے نقد احادیث کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی ہر ایک کی حدیث کو حس ظن کی بنا پر قبول کر لیتے تھے اس لئے محدثین کے نزدیک ان کی احادیث غیر محفوظ ہیں البتہ ان کے بھائی عبید اللہ قوی راوی ہیں۔ دوسری کمزوری یہ ہے کہ اس میں اضطراب ہے۔ امام ترمذی نے اگرچہ اضطراب کی کوئی تشریح نہیں کی مگر ابو داؤد و نسائی میں قاسم اور ام فروہ کے درمیان عن بعض امہاتہ کا واسطہ ہے اور داؤد و نسائی میں اس حدیث کے اضطرابات کو اس طرح ذکر کیا ہے فقال مرة عن جدته ام فروة وقال مرة عن جدته عن ام فروة وقال مرة عن بعض امہاتہ عن ام فروة وقال مرة عن جدته ام ابیہ الدنیا عن جدته ام فروة وقال مرة عن بعض اہلہ عن ام فروة ظاہر ہے کہ جس روایت

میں اتنے اضطرابات ہوں وہ قابل احتجاج کس طرح ہو سکتی ہے۔ بر تقدیرِ تسلیم اول وقت مستحب کی وہی تاویل کی جائے گی جو امام شافعی صاحبِ عشاء کے وقت میں کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی صلاً عشاء کو ثلث لیل ہی میں مستحب مانتے ہیں اس لئے وہ اس حدیث میں یہی تاویل کرتے ہیں کہ اول وقت مراد ہے۔ ہم تمام نمازوں میں بجز مغرب کے وقت مستحب کا اول حصہ مراد لیتے ہیں اس لئے ہم پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔ دوسری حدیث کی سند میں بھی عبداللہ بن عمرؓ ہیں علاوہ انہیں یعقوب بن الولید بھی ہیں جن کو وضاع حدیث اور کذاب کہا گیا ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ یا علی ثلاث لا تؤخرها الصلوة اذا انت اس سے مراد وقت مستحب کے بعد تاخیر ہے جو تعجیل کو مستلزم نہیں۔ چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ الصلوة علی مواقیہا مواقیہ سے بھی اوقات مستحب مراد ہیں، تعجیل پر یہ حدیث قطعاً دلالت نہیں کر رہی ہے۔

(۴ ربیع الثانی ۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسِّتُونَ

پانچویں حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے۔ اس کے متعلق خود امام ترمذی نے فرما دیا کہ اس کی اسناد منقطع ہے کیونکہ اسحاق بن عمر کی ملاقات حضرت عائشہ سے نہیں ہوئی۔ مرقیین چونکہ امامت جبریل کے موقع پر تو قبل از تعلیم کیفیت نماز فرض ہی نہیں تھی اس لئے اس موقع پر جو آپ نے دوسرے روز تاخیر کے ساتھ نماز پڑھی حضرت عائشہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اس کے بعد اعرابی والی حدیث میں ایک مرتبہ تاخیر فرمائی اور وہ بھی بغرض تعلیم۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کا مقصد اوقاتِ صلوٰۃ کی پابندی بتلانا ہے تنجید مقصود نہیں۔ اس لئے زیادہ اعتراض و جواب کی کوئی ضرورت نہیں۔ تیسرے یہ کہ وقتِ آخر میں نماز نہ پڑھنا بھی تعجیل کو مستلزم نہیں۔ اس لئے کہ وقتِ مستحب تک تاخیر کی اس سے نفی نہیں ہوتی۔ خلاصہ یہ کہ اس باب میں ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعجیل سے کوئی تعلق نہیں جیسا کہ مستہرک حاکم نے اپنی حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة لوقتها الاخر حتى قبضه الله





دخل نہیں ہوتا اس لئے فرمادیا گیا لا تقربط فی النوم۔ اگر و تراہلہ و مالہ میں ان دونوں کو منصوب پڑھا جائے تو یہ وتر کا مفعول ثانی ہوں گے اور مفعول اول وتر کے اندر نائب فاعل کی ضمیر ہوگی جو الذی کی طرف راجح ہو رہی ہے اسی طرح اگر وتر کو سلب متعدی بدو مفعول کے معنی میں لیں تب بھی ان کو منصوب پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر سے گویا کہ اس کے اہل و مال کو چھین لیا گیا اور وہ اکیلا رہ گیا۔ اور اگر وتر اخذ یا سلب متعدی بیک مفعول کے معنی میں لیا جائے تو ان دونوں کو مرفوع پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر کے اہل و مال لٹ گئے تو اس صورت میں مصیبت زدہ اہل و مال ہوں گے اور منصوب پڑھنے کی صورت میں مصیبت زدہ خود فائت العصر ہوگا۔ عصر کی تخصیص اس لئے کی کہ یہ وقت مشغولیت کا ہوتا ہے اور ملائکہ اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں اس کی تاکید حافظو علی الصلوات والصلوة الوسطی میں آئی ہے کیونکہ صلوٰۃ وسطی سے صلوٰۃ عصر ہی صحیح قول کے مطابق مراد ہے۔ ورنہ تو تمام نمازیں نفس فرضیت میں مساوی ہیں اس لئے سب کا یہی حکم ہے۔ فوات کے مذکورہ معنی اور سہو میں چونکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ باب ما جاء فی تعجیل الصلوٰۃ اذا اخرها الامام: تاخیر کی دھوٹی ہیں اول یہ کہ وقت مستحب سے تجاوز نہ کیا جائے۔ ثانی یہ کہ وقت مستحب سے تجاوز کر کے بالکل آخر وقت میں پڑھی جائے۔ امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اگرچہ کوئی تخصیص نہیں کی مگر روایت کے الفاظ یمیتون الصلوٰۃ اس کی تخصیص کر رہے ہیں کانت جو لوگ نماز باجماعت کو فرض مانتے ہیں ان کے نزدیک کانت کی ضمیر فاعل انفرادی نماز ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ اس کا مرجع امراء والی نماز کو مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ہر حال میں پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نماز نفل ہوگی۔ امام اوزاعی اور بعض شوافع دوسری نماز کو فرض مانتے ہیں بعض شوافع اکملہما کو فرض کہتے ہیں بعض شوافع توقف کے قائل ہیں، لیکن صحیح قول امام شافعی رحمۃ اللہ کا وہی ہے جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل ابو داؤد صلا صل الصلوٰۃ لیسقاتھا واجعل صلواتک معہم سبحة اس میں بالکل صراحت کے ساتھ فرمادیا کہ امراء کے ساتھ اپنی

نماز کو نفل بنا لو۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین (ابوداؤد ص ۸۵) اس لئے کہ اگر دوسری نماز کو فرض مانا جائے گا تو فرض کی نیت سے پہلی نماز پڑھ چکا ہے اس لئے تکرار لازم آئے گا، جس کی اس حدیث میں ممانعت ہے۔ امام اوزاعی کی دلیل ابوداؤد ص ۸۵ میں یزید بن عامر کی حدیث ہے کہ فقال اذا جئت الى الصلوة فوجدت الناس فصل معهم وان كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة، مگر یہ روایت شاذ اور ضعیف ہے۔ دوسری دلیل ابوداؤد ص ۸۵ پر یہ حدیث ہے اذا صلى احدكم في رحله ثم ادرك الامام ولم يصل فليصل معه فانها له نافلة۔ یہ حدیث بھی محتمل ہے کیونکہ خانہا کی ضمیر امام کی نماز کی طرف راجع ہو سکتی ہے اس صورت میں پھر یہ ہماری دلیل ہو جائے گی۔ اب جب کہ احناف صلوٰۃ ثانیہ کو نافلہ مانتے ہیں تو جن نمازوں کے بعد نفل نماز ہو سکتی ہے ان میں شرکت کی اجازت دیتے ہیں اس لئے فجر اور عصر کے بعد نوافل نہیں پڑھ سکتے اس لئے ان میں شرکت نہ کی جائے گی اور چونکہ تین رکعت نوافل نہیں ہیں اس لئے مغرب میں بھی شرکت نہ کی جائے گی۔ جو لوگ صلوٰۃ ثانیہ کو فرض مانتے ہیں تو ان کے نزدیک بہر حال شرکت فرض ہوگی۔ ایک اعتراض احناف پر یہ وارد ہوتا ہے کہ ائمہ ممیتین کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں شریک ہونے کا حکم فرمایا ہے تو بظاہر یہ حکم تمام نمازوں کو عام ہے اس میں عصر، فجر، مغرب کے استثنائے کوئی گنجائش نہیں اس لئے احناف استثنائے کیوں کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ حکم ائمہ ممیتین کی طرف سے خوف و ہراس اور اضطراب کی صورت میں دیا گیا ہے اس لئے بحالت اضطراب مجبوراً سب نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے۔ اگر ائمہ ممیتین کی طرف سے کسی قسم کی ایذا کا خوف نہ ہو تو فجر، عصر، مغرب میں شرکت نہ کرے۔ باب ما جاء في النوم عن الصلوة : یہ لیلۃ التعریس کا واقعہ ہے یہاں صرف نوم عن الصلوة سے متعلق جز کو بغرض اختصار ذکر کر دیا ہے۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ نوم کی ضد لفظ ہے اور نسیان کی ضد ذکر ہے۔ اب شرط کے اندر تو نوم اور نسیان دونوں کا ذکر ہے، مگر فلیصلہا جزاء کے اندر صرف نسیان کی ضد کو بیان کیا، نوم کی ضد کو بیان نہیں کیا۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ ترتیب جزاء کے لئے ناسی اور مستیقظ من النوم دونوں کے لئے نماز کا یاد آجانا ضروری

ہے اس لئے صرف اذا ذکرہا کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ علفتها تبتاً وماءً بارداً کی طرح ایک کو دوسرے کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (۵/ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالسِّتُونَ

اس باب سے متعلق ایک فقہی بحث یہ ہے کہ اگر تذکرہ واستیقاظ وقت مکروہ میں ہو تو نماز پڑھی جائے یا نہیں۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں وقت مکروہ کے اندر ہی نماز پڑھنا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ طلوع اور زوال کے وقت نماز ہرگز نہ پڑھے البتہ عند الغروب عصر یومہ پڑھ سکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذا ظرفیہ عموم افراد یعنی کلما کے معنی میں ہے اس لئے فوراً نماز پڑھ لی جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ جواباً فرماتے ہیں کہ سُحَاة بصرہ کے نزدیک اذا صرف شرطیت کے لئے آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا فلیصلہا ان ذکرہا ہر حال یہ اصول فقہ کا اختلافی مسئلہ ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس کو کتاب الطلاق میں بالتفصیل ذکر کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر عموم ظرفیت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اوقات ثلاثہ مکروہہ کے اندر نماز پڑھنے کی نمانعت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں اُن سے یقیناً اس کا تعارض ہوگا اور حلت و حرمت میں بوقت تعارض حرمت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مورد نص ہمارا مؤید ہے کہونکہ الوداؤد پر غزوہ خیبر کی لیلۃ التعریس کا واقعہ متعدد طرق سے منقول ہے کسی روایت میں حتیٰ اذا ارتفعت الشمس کسی میں حتیٰ اذا تعالت الشمس وغیرہ کے الفاظ صاف بتلا رہے ہیں کہ راوی کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد وقت مکروہ سے احتراز کرنا تھا۔ اب اس میں یہ تاویل کرنا کہ شیطانی اثرات کی وجہ سے آپ نے اس جگہ نماز نہیں پڑھی۔ اولاً تو یہ تاویل جعلت لی الارض مسجداً و طہوراً کے خلاف ہے۔ شیطانی اثرات کی زمین کا استثنائی چیزوں میں کہیں بھی ذکر نہیں۔ ثانیاً یہ کہ نماز سے تو شیطانی اثرات دور ہوتے ہیں اس لئے ایسی جگہ تو بدرجہ اولیٰ نماز پڑھنا چاہئے۔ بہر حال یہ تاویلیں بالکل غلط ہیں۔ صحیح بات یہی ہے کہ وقت مکروہ سے

احتراز کرنا ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تھا۔ باب ماجاء فی الرجل ینسی الصلوۃ: اس سے قبل نسیانِ صلوۃ کا ذکر تبعاً تھا۔ اس باب میں اصلۃً ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو تکرار نہیں کہا جائے گا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہی ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت یعنی تمنا کے معنی ملحوظ ہیں، لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے احناف ہی کے مذہب کی موافقت میں ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے عند الغروب نماز نہیں پڑھی۔ یہی عمل لیلۃ التقرین میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا کہ آپ نے وقتِ مکروہ میں نماز پڑھنے سے احتراز فرمایا۔

باب ماجاء فی الرجل تنوۃ الصلوات بایتمہن یبدأ، غزوۃ خندق کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جو نمازیں قضا ہوئی تھیں ان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ ترمذی کی پہلی روایت جو ابو عبیدہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین نمازیں ظہر، عصر، مغرب قضا ہوئیں اور عشاء کی نماز میں وقتِ معاد سے قدرے تاخیر ہوئی۔ دوسری روایت جو جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عصر کی نماز قضا ہوئی۔ بعض روایات سے دو نمازوں کی قضا معلوم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں بظاہر امام ترمذی ترجیح کا راستہ اختیار کر رہے ہیں کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد عبد اللہ بن مسعود سے ثابت نہیں اس لئے روایت مرسل ہوئی اور مرسل روایت کو امام شافعی صاحب قبول نہیں فرماتے۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور ثقہ کے مرسل کو قبول کرتے ہیں، مگر چونکہ دیگر روایات بھی اس کی مؤید ہیں اس لئے امام شافعی صاحب کو بھی یقیناً یہ روایت قبول کرنی پڑے گی بہر حال ترجیح کا پہلا اختیار کرنا مشکل ہے۔ اس لئے تطبیق کی صورت میں پہلا جواب تو یہ ہے کہ عددِ قلیل عددِ کثیر کی نفی کو مستلزم نہیں اس لئے دوسری روایت کو پہلی روایت کے معارض تصور کر لینا غلط ہوگا۔ دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ غزوۃ خندق میں کم و بیش پچیس یا چھتیس روز تک کفار سے مقابلہ رہا، ان ایام میں متعدد مرتبہ نمازوں کی قضا کی نوبت آئی کبھی تین نمازیں کبھی دو اور کبھی ایک، اس لئے واقعات مختلفہ پر معمول کرنے کی صورت میں کوئی تعارض نہیں۔ دوسری بحث ترتیب بین الفوائت کی ہے۔ امام شافعی صاحب ترتیب بین الفوائت کو مستحب اور ائمہ ثلاثہ

واجب کہتے ہیں چونکہ روایات سے آپ کا فعل ترتیب بلا کسی اختلاف کے ثابت ہے۔ اس لئے امام تافعی صاحب فرماتے ہیں کہ بجز فعل کے اور کوئی دلیل وجوب ترتیب کی موجود نہیں اس لئے ترتیب صرف مستحب ہوگی لان الوجوب لا یفہم من الفعل او غیرہ الا من الامر۔ امام البوصیف علیہ رحمۃ کی طرف سے صاحب المنار نے یہ جواب دیا کہ ہم فعل سے ترتیب کے وجوب کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آپ کے ارشاد عالی صلوٰۃ کما دأیتہمونی اصلی سے ثابت کرتے ہیں، لیکن اس پر اشکال یہ کیا گیا کہ آپ کا یہ ارشاد مالک بن حویرث اور ساتھیوں کے رخصت کرنے کے وقت کا ہے۔ اگر غزوہ خندق کے موقع پر نمازوں کی ادائے گی کے وقت آپ یہ ارشاد فرماتے تو بلاشبہ اس سے وجوب ترتیب ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عموم الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا جس طرح آیات قرآنیہ سے احکام کے استنباط کے وقت شان نزول کی خصوصیت کا نہیں بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب تنویر المنار میں علامہ بحر العلوم نے یہ دیا کہ یہ کہنا کہ آپ کے کسی فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بالکل غلط ہے بلکہ کسی نص مجمل کی تفسیر میں آپ کا فعل وجوب میں آئے تو وہ قول کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی طرح یہاں نصوص قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک ما وجب کواد نہ کیا جائے فراغت نہ ہوگی اس لئے جو نمازیں قضاء ہو گئیں ان سے فراغت عن الذمہ کے لئے آپ کا فعل مفسر ہوگا جو قول کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے آپ کے اس فعل سے ترتیب بین الفوت کا وجوب ثابت ہو جائے گا۔ نیز موطا امام محمد میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ ذکر کیا گیا ہے کہ انہ کان یقول من نسی صلوٰۃ من صلاتہ فلم یدکرھا الا وہو مع الامام فاذا سلم الامام فلیصل صلاتہ الی نسی ثم لیصل بعدھا الصلوٰۃ الاخری۔ یہ فتویٰ چونکہ غیر مدرک بالقیاس کے حکم میں ہے اس لئے حکماً مرفوع ہے۔ دارقطنی میں اس کو مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے لیکن اس کی سند مشکم فیہ ہے۔ (۸ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالسِّتُونَ

جہاں تک سقوط ترتیب کا مسئلہ ہے تو امام البوصیف کے نزدیک ضیق وقت، نسیان، کثرت

فوائت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔ کثرتِ فوائت کی کم سے کم تعداد چھ نمازیں ہیں، اس طرح پر کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ امام مالک صاحب کے نزدیک ضیقِ وقت اور نسیان اور امام احمد کے نزدیک صرف ضیقِ وقت سے ترتیب ساقط ہوگی۔ ماکداتِ اصلی العصر۔ کاد کے سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کاد مثل دیگر افعال کے حرفِ نفی داخل ہونے کے بعد منفی ہو جاتا ہے اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان کا مطلب یہ ہوا کہ میں غروبِ شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واللہ ان صلیتہا یعنی خدا کی قسم میں بھی نہ پڑھ سکا۔ اس کے بعد حضرت عمر فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وضو کیا ہم نے بھی وضو کیا۔ پھر غروبِ شمس کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ دوسرا مذہب کاد کے متعلق یہ ہے کہ کاد پر حرفِ نفی اگر داخل ہو جائے تو وہ خواہ ماضی ہو یا مضارع مثبت ہی کے معنی میں ہوتا ہے۔ ماضی کی مثال جیسے وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے قریب نہیں تھے مگر قَدْ بِحُجَّتِهَا انھوں نے ذبح کر دیا، تو اس میں اثبات کے معنی پیدا ہو گئے۔ مضارع کی مثال میں ذوالرمہ کا شعر پیش کیا جاتا ہے۔ اِذَا غِيرَ الْهَجْرَ الْمُحْتَبِ لَمِ يَكْدُ رَسِيسِ الْهَوَىٰ مِنْ حَبِّ مَيَّةٍ يَبْرَحُ، جس کا مطلب مذہبِ ثانی کے مطابق یہ ہوگا کہ جب فراقِ محبوب عاشقوں کی محبت میں تغیر کر دے تو قریب ہے مئیۃ (شاعر کی محبوبہ کا نام) کی محبت بھی میرے دل سے زائل ہو جائے۔ پھر جب ذوالرمہ کو ذبح کیا تو وہاں ابنِ شبرمہ شاعر نے اعتراض کیا کہ سچی محبت کا تقاضا تو یہ تھا کہ تم یہ کہتے کہ جب جدائی اور فراق عاشقوں کی محبت کو متغیر اور زائل کر دیتی ہے تو میری محبت بدستور باقی رہتی ہے اس کو زوال نہیں ہو سکتا چنانچہ ابنِ شبرمہ کے اس اعتراض کو ذوالرمہ نے تسلیم کر کے بجائے لَمِ يَكْدُ کے شعر میں لَمِ يَجْدُ کر دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اور پھر ذوالرمہ کا اس اعتراض کو مان لینا دونوں باتیں اس بات کی بین دلیل ہیں کہ کاد پر جب حرفِ نفی داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات کے معنی دیتا ہے لہذا اس صورت میں ماکداتِ اصلی العصر کا مطلب یہ ہوگا کہ غروبِ شمس سے پہلے میں نے نماز

نہ کاد کے لئے میں سیرا مذہب ہے کہ حرفِ نفی ماضی میں اسات کے لئے ہوتا ہے اور مستقبل میں امام اہل کی طرح نفی کے لئے۔

پڑھ لی، مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ فنزلنا الی بطحان اور فتوضاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتوضاًنا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلوٰۃ عصر پڑھی حالانکہ کلام سابق ماکدت اصلی العصر حتی تغرب الشمس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت عمر غروب شمس سے پہلے ہی نماز پڑھ چکے تھے۔ اس صورت میں کلام سابق و کلام لاحق میں تعارض ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فنزلنا اور فتوضاًنا میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شامل نہیں ہیں۔ عقبہ ایک شاعر ہے اس نے ابن شبرہ اور ذوالرمہ کا کلام جب اپنے باپ کے سامنے ذکر کیا تو اس نے ابن شبرہ کے اعتراض اور ذوالرمہ کا اس کو تسلیم کر لینا دونوں کو غلط قرار دیا اور قرآن پاک کی آیت اِذَا الْخُرُوجُ يَدَّاهُ لَمْ يَكُذِّبَاہَا سے اس پر استدلال کیا کہ حرف نفی داخل ہونے کے بعد کاد مثبت کے معنی نہیں دیتا کیونکہ لَمْ يَكُذِّبَاہَا کے معنی بالاتفاق لَمْ يَزَاہَا کے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی حق ہے اس صورت میں وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ کا جواب یہ ہوگا کہ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ اور قَدْ بَخَّوْهَا دونوں کے زمانے چونکہ مختلف ہیں اس بنا پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی راجح ہے۔ اس لئے حضرت عمر کے فرمان ماکدت اصلی العصر کا مطلب یہی ہوگا کہ میں غروب شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا، بعد غروب شمس ہم سب نے پہلے عصر کی پھر مغرب کی نماز ادا کی۔ باب ماجاء فی الصلوٰۃ الوسطیٰ انہا العصر؛ قرآن پاک کی آیت حَافِظُوا عَلَی الصَّلَٰوَاتِ وَالصَّلَٰوَةِ الْوُسْطٰی میں صلوٰۃ وسطیٰ کون سی نماز کو کہا گیا ہے اس میں بہت اقوال ہیں۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صلوٰۃ فجر ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں رات کی ہیں اور دو نمازیں دن کی ہیں، یہ درمیان میں ہے اس لئے یہ صلوٰۃ وسطیٰ ہے نیز یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے بھی یہی مروی ہے۔ امام مالک صاحب صلوٰۃ وسطیٰ، صلوٰۃ ظہر کو کہتے ہیں ان کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث جو ابوداؤد پر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر بالہاجرة ولم یکن یصلی صلوٰۃ شد علی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منها فنزلت حَافِظُوا عَلَی الصَّلَٰوَاتِ



وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ - ایک قول یہ ہے کہ عشاء کی نماز صلوٰۃ وسطیٰ ہے کیونکہ یہ دو رکعت والی اور تین رکعت والی نمازوں کے درمیان چار رکعت والی نماز ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں ظہر و عصر سڑی ہیں اور اس کے بعد عشاء اور فجر دو نمازیں جہری ہیں اور کبھی بہت سے اقوال ہیں مگر امام ابو حنیفہ و امام احمد اور اکثر علمائے صحابہ اور جمہور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ بخاری ص ۶۵ اور مسلم ص ۲۲۶ کی صحیح اور مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یوم الخندق حبسوناً عن صلوٰۃ الوسطیٰ حتی غابت الشمس ملائکہ قبورہم و بیوتہم و اجدافہم ناراً۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصریٰ کو فرمایا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۲۲۶ میں ہے عن ابی یونس مولی عائشۃ انہ قال امرتنی عائشۃ ان اکتب لہا مصحفاً و قالت اذا بلغت هذه الآية فاذا فی حافظوا علی الصلوات و الصلوٰۃ الوسطیٰ قال فلما بلغتہما اذنتہما فاملت علی حافظوا علی الصلوات و الصلوٰۃ الوسطیٰ و صلوٰۃ العصر و قوماً للہ قانتین قلت عائشۃ سمعتہما من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ مسلم شریف ص ۲۲۶ پر حضرت برابر بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ و الصلوٰۃ الوسطیٰ کے بعد و صلوٰۃ العصر کے الفاظ بھی قرآن پاک میں نازل ہوئے تھے جو بعد میں منسوخ ہو گئے۔ اب حضرت عائشہ کو ممکن ہے نسخ کی اطلاع نہ ہوئی ہو یا مقصد یہ ہو کہ و صلوٰۃ العصر صرف منسوخ التلاوة ہے منسوخ الحکم نہیں اس لئے بطور یادداشت لکھوا رہی ہوں۔ چوتھی حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے۔ پانچویں حدیث حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے یہ سب احناف کے دلائل ہیں جن سے واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے۔ ایک بات قابل توجہ یہ ہے کہ امام ترمذی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تو تصحیح کر دی مگر حضرت سمرہ بن جندب کی روایت کی تصحیح نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ آگے امام ترمذی فرما رہے ہیں و سماع الحسن من سمرۃ صحیح کہ حضرت حسن بصری کے سماع میں سمرہ بن جندب سے اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں

سماع حسن من سمره مطلقاً ثابت نہیں۔ بعض کہتے ہیں صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے بعض کہتے ہیں متعدد احادیث میں سماع ہے۔ امام ترمذی، امام بخاری ثبوت سماع کے قائل ہیں اس اختلاف فی السماع کی بنا پر امام ترمذی نے تصحیح سے گریز کیا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے آٹھویں سال میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی والدہ حضرت ام سلمہ کی باندی تھیں جب ان کی والدہ کسی کام میں مشغول ہوتیں اور یہ روتے تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان کو اپنا دودھ پلا دیتی تھیں، اسی دودھ کی برکت سے ان کو علم و روحانیت کے عظیم مراتب حاصل ہوئے۔ اہل تصوف کے نزدیک یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلیفہ ہیں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت ہے مگر نواصب کے غلبہ کی وجہ سے بسا اوقات مرسل روایت کرتے تھے۔ (۹/ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## درس الثامن والستون

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر : اوقات مکروہہ پانچ ہیں جن میں سے تین ایسے ہیں کہ ان میں عند الاحناف کوئی نماز جائز نہیں یہ تین وقت عند الطلوع عند الغروب اور زوال کے ہیں باقی بعد الفجر اور بعد العصر نوافل مکروہہ ہیں قضائے فوائت جائز ہے۔ سجدہ تلاوت اور صلوٰۃ جنازہ کا وجوب اگر ان اوقات سے قبل ہو چکا ہو تو ان اوقات میں ان کا پڑھنا بھی ناجائز ہے اور اگر انہی اوقات میں ان کا وجوب ہوا ہو تو جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اوقات ثلاثہ کے اندر فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز ہیں۔ امام شافعی صاحب نوافل ذوات الاسباب کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ ذوات الاسباب وہ ہیں جن کا سبب بندہ کے اختیار کے علاوہ شریعت کی طرف سے بھی کوئی مقرر کیا گیا ہو جیسے تیمم الوضو کا سبب وضو ہے تیمم المسبحہ کا سبب دخول فی المسجد ہے۔ اسی طرح صلوٰۃ کسوف و خسوف اور صلوٰۃ شکر وغیرہ کہ ان کے اسباب پہلے منعقد ہو چکے ہوں اور حرم مکہ میں ہر قسم کے نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب عند الشوافع سب جائز ہیں۔ احناف کے نزدیک فجر اور عصر کے بعد مطلقاً نوافل مکروہہ ہیں

خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب ہوں، حرم ہو یا غیر حرم حتیٰ کہ رکعتی الطواف سب مکروہ ہیں امام ترمذی نے اسی کو اکثر فقہائے صحابہ اور تابعین کا مذہب بتایا ہے، لیکن اصحابِ ظواہر ان اوقات خمسہ مکروہہ میں مطلقاً ہر نماز کو جائز کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے عن جابر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا الحدّ طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (ترمذی ص ۶۱) لیکن احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اوقات ثلاثہ مکروہہ بوجہ ممانعت کے پہلے ہی سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ حدیث اگر اباحت کے اندر ظاہر ہے تو ممانعت کی احادیث نص ہیں اور نص کو ظاہر پر بوقت تعارض ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ان اوقات میں نماز ناجائز اور مکروہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشاد عالی سے منشاء یہ ہے کہ بیت اللہ یعنی مسجد حرام کو ہر وقت بلا کسی روک ٹوک کے کھلا رکھو چنانچہ ہمیشہ آپ کے اس ارشاد کے مطابق مسجد حرام کو چوبیس گھنٹہ کھلا ہوا رکھتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ حلت و حرمت میں تعارض کے وقت حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ امام مالک صاحب بھی اس حدیث کی وجہ سے رکعتی الطواف کی اجازت دیتے ہیں مگر احناف فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ص ۲۲ پر ہے باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد وصلى عمر خارجاً من الحرم اس تعلیق کو بیہقی نے موصولاً ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حرم سے باہر نکل کر رکعتی الطواف پڑھنا اسی بنا پر تھا کہ طواف فجر کے بعد کیا تھا تو نوافل کی کراہت کی وجہ سے اس وقت رکعتی الطواف نہیں پڑھیں بلکہ حرم سے نکل کر بوقت اشراق پڑھیں نیز بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے کہ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلاة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلون ففعلت ذلك ولم تصل حتى خرجت اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ رکعتی الطواف کراہت سے حتران کی بنا پر حرم سے باہر پڑھیں۔ دوسرے یہ کہ ان رکعتوں کا حرم ہی میں پڑھنا ضروری نہیں۔ لاینبغی لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى: اس حدیث میں لفظ انا سے مراد اگر احد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ

اپنے آپ کو یونس بن متی سے بہتر کہے۔ آپ کے اس فرمان کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کے اندر حضرت یونس علیہ السلام کے متعلق ایک جگہ ارشاد ہے فَاَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ۔ دوسری جگہ ہے وَذَٰلِ النُّونِ اِذْ ذُهِبَ مُغَاصِبًا فَنَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰۤی فِی الظُّلُمٰتِ الْاٰیہ۔ تیسری جگہ ارشاد ہوا اِذْ اٰتٰی اِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ فَنَسَاهُمْ فَاَنَّ مِنْ الْمُدْحِضِیْنَ، ان الفاظ کو دیکھ کر ممکن ہے کون کج فہم یہ سمجھنے لگے کہ مجھ سے تو ان حرکات کا صدور نہیں ہوا اس لئے میں حضرت یونس سے بہتر ہوں، تو اس کا یہ سمجھنا اور یہ کہنا بالکل غلط اور کذب محض ہو گا کیونکہ یہ آیات مؤول ہیں اور ان میں جو حکم لکھا گیا ہے وہ ہیئت انتزاعیہ کی بنا پر ہے جیسا کہ علم بلاغت میں ذکر کیا گیا ہے کہ کبھی غیر منکر کو محض علامات انکار کی وجہ سے منکر کہہ دیا جاتا ہے جیسے جاء شقیق عارضاً محمداً۔ ان بنی عمک فیہم رماح۔ اسی طرح یہاں بھی حضرت یونس علیہ السلام کی ہیئت سے غضب، اباقی اور کُنْ تَقْدِرْ کا انتزاع کر کے انہی کے مطابق الفاظ کو بطور تنبیہ ذکر کر دیا گیا۔ اہل تصوف ان الفاظ کو محبت پر محمول فرماتے ہیں اور اگر حسنات الابرار سیئات المقربین کی نظر سے دیکھا جائے تو پھر کوئی اشکال کی بات نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ انا سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مراد ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ ان الفاظ کی وجہ سے حضرت یونس علیہ السلام کو حقیر سمجھ کر مجھ کو ان پر فضیلت مت دو۔ اس سے تفضیل بین الانبیاء کی نفی یا انہی مفضو نہیں۔ قال شعبۃ لم یسمع قتادة عن ابی العالیۃ الا ثلاثة اشیاء حدیث عمران النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس وبعده الصبح حتی تطلع الشمس وحدیث ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی وحدیث علی القضاۃ ثلثۃ۔ امام ترمذی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے صرف تین حدیث سنی ہیں لیکن ابودودیکہ میں ہے قال شعبۃ انما سمع قتادة عن ابی العالیۃ اربعة احادیث حدیث یونس بن متی وحدیث ابن عمر فی الصلوۃ وحدیث القضاۃ ثلثۃ وحدیث ابن عباس حدیثی

رجال مرضیون منهم عمر وارضاهم عندی عمر البوداؤد نے چار حدیثوں میں قتادہ کا ابو العالیہ سے سماع بتایا نیز یہ کہ القضاة الثلاثة کو حضرت علی کی طرف منسوب نہیں کیا۔ یہ حدیث البوداؤد ص ۳۵ پر ذکر کی گئی ہے القضاة الثلاثة واحد فی الجنة واثنتان فی النار فاما الذی فی الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار فی الحكم فهو فی النار ورجل قضی للناس علی جهل فهو فی الناس۔ اس حدیث کی سند میں نہ تو حضرت علی کا ذکر ہے اور نہ قتادہ عن ابی العالیہ کا ذکر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ امام ترمذی کے علم میں اس حدیث کی کوئی ایسی سند ہو جس میں ان دونوں باتوں کا ذکر ہو۔ علاوہ انہیں ایک حدیث عن قتادہ عن ابی العالیہ عن ابن عباس ترمذی ص ۱۸ پر ہے اس کو امام ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو بھی قتادہ کے سماع من ابی العالیہ پر محمول کیا اور نہ تو چونکہ قتادہ مدلس ہیں اور بصیغہ عن روایت کرتے ہیں اور مدلس کا معنی اتصال پر محمول نہیں کیا جاتا بایں ہمہ امام ترمذی کا اس کو حسن صحیح کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کو قتادہ نے فی الواقع ابو العالیہ سے سنا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۹۳ میں دو طرق سے مروی ہے جن میں ایک کے اندر ہے شعبہ عن قتادہ قال سمعت ابا العالیہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ کا سماع قتادہ کے سماع عن ابی العالیہ کو صرف تین یا چار حدیثوں میں منحصر کر دینا محض ظنی اور تقریبی ہے ورنہ توجہ حدیثوں میں سماع ثابت ہے۔ (۱۰ ربيع الثاني ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالسِّتُونَ

باب ماجاء فی الصلوة بعد العصر : اس سے پہلے باب حنفیہ کے مذہب کے موافق تھا یہ باب شافعیہ کے مذہب کے موافق ہے مگر اس باب کی حدیث سے شوافع کے استدلال کا دار و مدار دو باتوں پر ہے ایک یہ کہ سرکعبین بعد العصر پر آپ کی مواظبت اور دوام ثابت ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ یہ حکم آپ ہی کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ اس کا جواز پوری امت کے لئے ہو۔ ان دو باتوں کے ثبوت کے بعد شوافع کا مقصد پورا ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔ اب حضرات

شوافع اس مسئلہ میں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات سے استدلال کر سکتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۳۸ اور مسلم شریف ص ۲۷۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ قالت رکعتان لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعہما سراً ولا علانیۃ رکعتان قبل صلوۃ الصبح و رکعتان بعد العصر۔ صحیحین کی دوسری روایت ہے قالت (عائشہ) ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتین فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین۔ تیسری روایت حضرت عائشہ کی بخاری میں ہے ما ترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم السجدتین بعد العصر عندی قط چوتھی روایت مسلم شریف میں ہے انہ سأل عائشہ عن السجدتین اللتین کان صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما بعد العصر فقالت کان یصلیہما قبل العصر ثم انہ شغل عنہما او نسیرہما فصلا ہما بعد العصر ثم اثبتہما وکان اذا صلی صلوۃ اثبتہما قال یحییٰ بن ایوب قال اسمعیل یعنی داوم علیہا یا یحییٰ روایت بخاری میں ہے والذي ذهب بہ ما ترکہما حتی لقی اللہ وما لقی اللہ حتی ثقل عن الصلوۃ وکان یصلی کثیراً من صلوۃ قاعدۃ تعنی الركعتین بعد العصر وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما ولا یصلیہما فی المسجد مخافة ان یشغل علی امتہ وکان یحب ما یخفف عنہم ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم تھا اور یہ رکعتین وہ ہیں جو آپ قبل العصر پڑھا کرتے تھے۔ اتفاق سے ایک مرتبہ آپ بھول گئے یا مشغولیت ہو گئی اور قبل العصر نہ پڑھ سکے تو بعد العصر پڑھیں۔ چونکہ آپ کی طبیعت مبارکہ میں دوام تھا اس لئے آپ نے ان پر مداومت فرمائی، مگر آپ ان کو مسجد میں نہ پڑھتے تھے بلکہ گھر میں پڑھتے تھے تاکہ صحابہ آپ کو دیکھ کر نہ پڑھنے لگیں اور بعد میں ان کو نہ پڑھنا گراں گذرے۔ آپ اپنی امت پر تخفیف چاہتے تھے نہ خود ہی یہ معلوم ہو کہ یہ آپ ہی کی ذات اقدس کے ساتھ صحتیں۔ امت پر آپ ان کقول کو سنت قرار دینے کے حق میں نہ تھے۔ اب ان کے با مقابل احناف کے دلائل ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) بخاری شریف ص ۳۸ میں ہے عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انکم لتصلون لقد صحبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما رأیناہ یصلیہما ولقد نہی عنہما

یعنی الرکعتین بعد العصر (۲) سلم شریف ص ۲۷۰ پر ہے عن کرب مولى ابن عباس ان عبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن ازهر والمصور بن مخزوم ارسلوه الى عائشة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعاً ورسلاً عن الرکعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا انک تصلينها وقد بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها قال ابن عباس وکنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس هنهما قال کرب فدخلت عليها وبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فاخبرتهم بقولها فردوني الى ام سلمة بمثل ما ارسلوني به الى عائشة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايتهم يصليهما اما حين صلاهما فانه صلى العصر ثم دخل وعندى نسوة من بنى حرام من الانصار فصلاهما فارسلت اليه الجارية فقلت قومي بجند فقولي له تقول ام سلمة يا رسول الله انى اممك تنهى عن هاتين الرکعتين واراك تصليهما فان اشار بيده فاستحري عنه قالت ففعلت الجارية فاستحري عنه فلما انصرف قال يا ابنة ابى امية سألت عن الرکعتين بعد العصر انه اتانى اناس من بنى عبد القيس بالاسلام من قومهم فشغلوني عن الرکعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان - حضرت امير معاوية رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے مطلقاً ان رکعتیں کی نہیں ثابت ہو رہی ہے اور کرب کی روایت سے رکعتیں کا پڑھنا ثابت ہے وہ بھی اس طرح کہ قبیلہ عبد القیس کے وفد کی وجہ سے مشغولیت کے سبب ظہر کے بعد کی دو رکعتیں چھوٹ گئی تھیں ان کو آپ نے بطور قضاء پڑھا، ساتھ ساتھ تنہی عن ہاتین الرکعتین سے ان کی نہیں بھی ثابت ہو رہی ہے جس سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تائید ہو رہی ہے نیز اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتیں بعد العصر کا علم نہیں تھا۔ اسی وجہ سے حضرت ام سلمہ کی طرف اس کو مہموں فرما دیا جب کہ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو سب کچھ علم تھا حتیٰ کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں وہم عمر انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحري صلاتهم وغروبها



(مسلم شریف ص ۲۴۱) بہر حال اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایات میں اضطراب ثابت ہو رہا ہے (۳) تیسری حدیث ممانعت کی مسلم شریف ص ۲۴۱ پر ہے سألت النس بن مالک عن التطوع بعد العصر فقال كان عمر يضرب الأیدی علی صلوٰۃ بعد العصر۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر نہایت شدت کے ساتھ ممانعت فرماتے تھے (۴) چوتھی حدیث عبد اللہ بن عباس کی حدیث باب ہے جس میں ہے ثم لم يعد لهما امام ترمذی نے لم يعد لهما کی وجہ سے اس حدیث کو اصح کہا ہے۔ بہر حال ان تمام روایات سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی ممانعت (۲) دوام (۳) عدم دوام (۴) صحابہ کاشدت سے ان کو منع کرنا (۵) اتفاقی طور پر آپ نے بطور تنذیر پڑھیں اس کے بعد آپ نے کبھی نہیں پڑھیں (۶) ان کا پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی (۷) رکعتین کے ثبوت کی روایات نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر کی روایات کے معارض ہیں (۸) حضرت عائشہ کی روایات جن سے دوام ثابت ہوتا ہے ان میں اضطراب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں آپس میں متعارض اور متضاد ہیں جن کی وجہ سے احناف ان رکعتین کی اباحت پر فتویٰ دینے کے حق میں نہیں ہیں نیز یہ کہ نبی کی روایات سب قوی ہیں اور اثبات کی روایات سب فعلی ہیں، فعل پر قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ محرم و میبج میں محرم کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اس بنا پر رکعتین بعد العصر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کیا جاسکتا ہے نہ کہ امت کے لئے جیسا کہ ابو داؤد ص ۱۸۲ میں ہے عن ذکوان مولیٰ عائشہ انھا حدثتہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینہی عنہا ویواصل وینہی عن الوصال۔ اس روایت سے آپ کی خصوصیت اور امت کے لئے ممانعت صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔ باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب: قبل المغرب دو رکعت نفل پڑھنے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ خلاف اولیٰ کہتے ہیں اور یہی مذہب غلفائے اربعہ اور اکثر صحابہ کا ہے۔ امام شافعی صاحب کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، مگر محققین شوافع اور امام احمد و اسحاق رکعتین قبل المغرب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا مستدل حسب ذیل روایات ہیں۔ مسلم شریف ص ۲۴۱ میں ہے کنا نصلی علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین

بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب فقلت له ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
صلاهما قال كان يرانا نصليهما فلم يأمرنا ولم ينهنا۔ دوسری روایت میں ہے عن انس بن  
مالك قال كنا بالمدينة فاذا اذن المؤذن لصلاة المغرب ابتدروا السواري فركعوا ركعتين  
تيسري روایت میں ہے بین كل اذنين صلاة قالها ثلاثا قال في الثالثة لمن شاء اور  
بخاری شریف ص ۱۵۱ میں ہے صلا قبل صلاة المغرب قال في الثالثة لمن شاء كراهية  
ان يتخذها الناس سنة۔ بخاری شریف کی دوسری روایت میں عقبہ بن عامر فرماتے ہیں انا  
كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت فما يمنعك الآن قال  
الشغل ان روايات سے شوافع اور حنابلہ ركعتين قبل المغرب پر استدلال کرتے ہیں پہلی اور دوسری  
روایت کا مطلب تو واضح ہے ان سے نہ استحباب مفہوم ہوتا ہے اور نہ وجوب صرف اباحت مفہوم  
ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہ ان کا حکم دیتے تھے اور نہ ان کے پڑھنے سے منع فرماتے تھے  
البتہ مسلم شریف کی تیسری روایت بین كل اذنين صلاة قالها ثلاثا قال في الثالثة  
لمن شاء سے بلاشبہ تاکید مفہوم ہوتی ہے۔ اذنین سے مراد اذان و اقامت ہے یعنی ہر نماز کے وقت  
اذان و اقامت کے درمیان نماز پڑھی جائے تیسری مرتبہ میں آپ نے وجوب یا سنت کے خطرے  
سے لمن شاء فرمادیا۔ اس پر احناف نے یہ جواب دیا کہ مغرب کی نماز اس حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ  
دارقطنی ص ۹۸ کی روایت میں ملخلا اذان المغرب کے لفظ موجود ہیں۔ مگر چونکہ بخاری کی روایت  
میں صلا قبل صلاة المغرب قال في الثالثة لمن شاء كراهية ان يتخذها الناس  
سنة سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب بھی اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ دارقطنی کی روایت کو ضعیف  
بھی کہا گیا ہے اور اگر اس میں ضعف نہ ہوتا تب بھی بخاری کی روایت بہر حال راجح ہے۔  
احناف جو اباً کہتے ہیں کہ (۱) ابوداؤد شریف ص ۸۲ میں ہے سئل ابن عمر عن الركعتين  
قبل المغرب فقال ما رأيت احداً اعلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما  
اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان ركعتوں کا رواج  
نہیں تھا۔ (۲) ابراہیم نخعی مرسل روایت کرتے ہیں ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

و ابابکر و عمر لم یکوفا یصلیہما۔ اب جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین نہیں  
 پڑھتے تھے تو پھر یقین کرنا پڑے گا کہ جو روایات حنابلہ اور شافعیہ پیش کرتے ہیں وہ منسوخ ہیں  
 (۳) باقی رہی عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت تو وہ نسائی شریف ص ۹۷ پر اس طرح  
 مفصل ذکر کی گئی ہے عن یزید بن حبیب ان ابوالخیر حدثہ ان ابانیم الجیشانی  
 قام لیکر رکعتین قبل المغرب فقلت لعقبہ بن عامر انظر الی ہذا ای صلوۃ یصلی  
 فالتفت الیہ فرأہ فقال ہذا صلوۃ کنا نصلیہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم۔ اس روایت میں ابونیم جیشانی کو رکعتین قبل المغرب پڑھتے ہوئے دیکھ کر ابو الخیر کا ازراہ  
 تعجب عقبہ بن عامر سے انظر الی ہذا ای صلوۃ یصلی کہہ کر سوال کرنا اس بات کی صاف دلیل ہے  
 کہ ان رکعتوں کا رواج آپ کے زمانہ میں ہی متروک ہو چکا تھا ورنہ تو تعجب کرنے کی کیا ضرورت  
 تھی (۴) حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہی حدیث مفصل ابوداؤد ص ۱۱۱ میں اس طرح  
 آئی ہے عن مرثد بن عبد اللہ قال لما قدم علینا ابوایوب غازیاً وعقبہ بن عامر  
 یومئذ علی مصر فآخرا المغرب فقام الیہ ابوایوب فقال ما ہذا الصلوۃ یا عقبہ  
 قال شغلنا قال اما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یزال امتی  
 بخیر اوقال علی الفطرۃ ما لم یؤخروا للمغرب الی ان تشتبک النجوم۔ اس حدیث سے تاخیر  
 مغرب کی کراہت ثابت ہو رہی ہے۔ رکعتین قبل المغرب یقیناً تاخیر مغرب کو مستلزم ہے کیونکہ  
 تمام نمازیوں اور امام کا ایک وقت رکعتین کو ختم کرنا ناممکن ہے۔ اب اگر امام پہلے فارغ ہو گیا  
 اور اس نے فوراً فرض شروع کر دیئے تو بہت سے لوگوں کی تکبیر اولی قوت ہو جائے گی اور اگر انتظار  
 کرتا ہے تو قلب موضوع لازم آتا ہے یعنی امام مقتدیوں کا مقتدی بن جائے گا، نیز یہ کہ مزید تاخیر  
 مغرب ہوگی۔ اسی سے معلوم ہو گیا کہ امام نووی کا یہ فرمانا کہ رکعتین میں بہت ہی مختصر وقت صرف  
 ہوتا ہے جس سے تاخیر مغرب لازم نہ آئے گی درست نہیں اسی طرح حضرات شوافع کا ان رکعتین پر  
 اصرار کرنا احتیاط کے بھی خلاف ہے کیونکہ امام شافعی صاحب کا ایک قول مغرب کے وقت کے  
 بارے میں عدم توسیع کا ہے یعنی مغرب کا وقت صرف اتنا ہوتا ہے کہ اذان واقامت اور وضو کے

بعد صرف تین رکعت پڑھی جائیں گی۔ اس قول کی بنا پر اگر رکعتیں قبل المغرب پڑھی جائیں گی تو فرضِ مغرب کی آخری دو رکعتیں قضا ہو جائیں گی۔ اگرچہ یہ قول مفتی نہیں تاہم اس قول کے پیش نظر رکعتیں کا پڑھنا خلاف احتیاط ضرور ہے۔ بہر حال ان وجوہات کی بنا پر احناف رکعتیں قبل المغرب کو مکروہ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کہتے ہیں۔ (الدرر السنی ۶۹ ص ۱۱۹)

## الدرر السنی

باب ماجاء فیمن ادرك رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس: اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر فجر یا عصر کی نماز کے درمیان طلوع وغروب ہو جائے تو اس حدیث کو اوقاتِ منہیہ کی احادیث کا مخصص مان کر دونوں میں سے کسی بھی نماز کے فساد کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ امام طحاوی ان کے برعکس دونوں نمازوں کو فاسد کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ اور امام ابو یوسف کا راجح قول یہ ہے کہ صرف عصر یومہ جائز ہے اس کے علاوہ باقی تمام نمازوں کو فاسد قرار دیتے ہیں ائمہ ثلاثہ اور امام طحاوی کا مذہب تو واضح ہے باقی امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ چونکہ فجر اور عصر میں فرق کرتے ہیں اس لئے وجہ فرق کا مدلل طور پر

۱۔ بعض حضرات نے احناف کے لئے اس حدیث کو ایک معتمد اور عقدہ لا ینخل بنا کر پیش کیا ہے اور پھر بہت سے اشکالات اور اعتراضات کر کے احناف کو لا جواب کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ احناف کا اس مسئلہ کے اندر جو مسلک ہے وہ بالکل صحیح ہے اس لئے مناسب ہے کہ ان تمام اعتراضات کے جواب دیئے جائیں کیونکہ اگر اسی طرح تفردات کا سلسلہ چل پڑا اور مذہبِ احناف پر اعتراضات کو معیار تحقیق بنالیا گیا تو فتنہ عدم تقلید کے دروازے مزید کھل جائیں گے اس بنا پر ان اعتراضات کے جوابات کو ضروری سمجھا گیا۔ اس سلسلہ میں پہلی گزارش یہ ہے کہ قبل اس کے کہ احناف کے مذہب کی کمزوریوں کو ظاہر کیا جائے دیگر مذہب کا تجزیہ ضرور کر لیا جائے کہ وہ حضرات کیا کہتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں اب جیسا کہ درس کی تقریر میں حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حدیث بالاتفاق سب کے نزدیک محمول عن الظاہر و بول ہے اور جو تاویل امام طحاوی نے کی ہے وہی تاویل امام نووی نے کی ہے امام ترمذی بھی بطور تاویل معذورین یعنی ناسی اور مستیظ من النوم تک اس

بیان کرنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کے ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ جس شخص نے فجر یا عصر کی ایک رکعت کو پالیا تو اس نے پوری نماز کو پالیا یعنی مزید باقی رکعات پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں لیکن یہ معنی بالاتفاق متروک ہیں کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ اس بنا پر یہ حدیث متروک الظاہر اور مؤول قرار دی جائے گی جس کو خود امام ترمذی نے بھی تسلیم کر لیا اسی بنا پر دو معنی هذا الحدیث سے حدیث حدیث کو محدود کر رہے ہیں اب جبکہ سب کے نزدیک مؤول ہوئی تو احناف کی یا امام طحاوی کی تاویل کو نشانہ بنانے سے قبل امام نووی اور امام ترمذی کی تاویلات پر غور و خوض کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ ان حضرات کی تاویل پر غور کیا جائے تو مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث صرف مستیقظ من النوم اور ناسی اور الصبی اذا بلغ الخ کے ساتھ مخصوص ہوگی یعنی اس حدیث کا حکم سب کے لئے عام نہیں کیونکہ اگر اس کا حکم سب کے لئے عام ہوتا تو تاویلات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوتی اس لئے لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ مذکورہ بالا معذورین کے علاوہ دوسرے لوگوں کی نماز طلوع و غروب کے پیش آنے کی وجہ سے یقیناً باطل ہوگی اور یہی مذہب طلوع شمس کے اندر امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ مگر آگے چل کر امام نووی علیہ رحمۃ الہی ان تاویلات کے مفہوم کے برخلاف تحریر فرماتے ہیں هذا دلیل صریح فی ان من صلی رکعة من الصبح او العصر ثم خرج الوقت قبل سلامه لا تبطل صلاته قبل یتھاوی صحیحة و هذا مبیح علیہ فی العصر و اما فی الصبح فقال بہ مالک و الشافعی و احمد و العلماء کافہ الا ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فانه قال تبطل صلوۃ الصبح بطلوع الشمس فیہا لافہ دخل وقت الہی عن الصلوۃ بخلاف غروب الشمس و الحدیث حجة علیہ (۲۶۳) اب سوال یہ ہے کہ امام نووی نے پہلے تو باتفاق جمہور اس حدیث کو محمول عن الظاہر اور مؤول قرار دیا پھر تاویلات بھی ذکر کیں اس کے بعد فرما رہے ہیں هذا دلیل صریح الخ تو ایک حدیث کو ایک وقت مؤول اور صریح کہنا تناقض نہیں تو اور کیا ہے نیز یہ کہ اگر حدیث صریح ہے تو پھر معذورین بغیر کسی تاویل کے خود بخود اس میں داخل ہوں گے اس لئے بذریعہ تاویل ان کو داخل کرنا تحصیل ماصل اور عبث ہوگا۔ اب جہاں تک اعتراضات کا تعلق ہے تو پہلا اعتراض تو یہ کیا گیا کہ امام طحاوی کی توجیہ کا الصبی اذا بلغ الخ ان روایات میں نہیں چل سکتی جن میں فلیتم صلاته یا فلیصل الیہا اخری کی زیارت وارد ہوئی ہے یا جیسے من ادرك من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس و رکعة بعد ما تطلع الشمس فقد ادرك الصبح الخ جو باعراض ہے کہ چونکہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف فاحش ہے اگر من ادرك

کی تاویل کر رہے ہیں۔ اسی طرح امام نووی بھی شرح مسلم میں فرماتے ہیں اجمع المسلمون علی ان هذا ليس علی ظاهرہ وانه لا يكون بالركعة مدر كالكل الصلوة وتكفيه وتحصل براءته من الصلوة بهذا لا الركعة بل هو متاويل وفيه اضرار قد ادى الى فقد ادرك حكم الصلوة او جرحها او فضلها (۲۳۱) امام نووی کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ عند الجمہوریہ حدیث مؤول ہے۔ اس کے بعد امام

من الصبح رکعتہ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح الخ اصل الفاظ ان لئے جائیں تو فلیتم صلوٰۃ اور فلیصل الیہا الخری وغیرہ کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا یعنی راوی نے فقد ادرك الصبح کو اپنے فہم کے مطابق فلیتم صلوٰۃ وغیرہ سے تعبیر کر دیا۔ ثانیاً یہ کہ فلیتم صلوٰۃ سے مراد یہ ہو کہ قلت وقت کی بنا پر ایک رکعت کے وقت میں نہایت اختصار کے ساتھ پوری نماز پڑھ لی جائے جس طرح قلت طعام کے وقت طعام الواحد یکفی الاثنین ارشاد فرمایا گیا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما الرحمہ کے واقعہ سے اس کی وضاحت ہو رہی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ سفر میں تھے کہ صبح کے وقت دیر سے اُنکھ کھلی حتیٰ کہ ضروریات سے فراغت کے بعد صرف ایک رکعت کا وقت باقی رہ گیا تھا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ نے امام ابو یوسف کو امام بنایا۔ امام ابو یوسف صاحب نے واجبات کو ترک کرتے ہوئے صرف فرائض کی ادائیگی کے ساتھ نہایت اختصار سے دونوں رکعتیں طلوع شمس سے پہلے ہی مکمل کر لیں اس پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے خوش ہو کر فرمایا صار یعقوبنا فقیہاً (تقریر ترمذی حضرت شیخ الہند) اس نماز سے فرض کی ادائیگی تو وقت کے اندر ہوئی مگر ترک واجبات کی وجہ سے نماز کا اعادہ واجب تھا اس لئے وقت صحیح میں دونوں حضرات نے بعد میں نماز کا اعادہ کر لیا۔ اس معنی کے بالمقابل فلیتم صلوٰۃ کو طلوع شمس کے دوران نماز کو جاری رکھنے کے معنی میں صریح کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے کیونکہ صریح کا مطلب تو یہ ہے کہ کسی اور معنی کا اس میں احتمال ہی نہ ہو حالانکہ ہم نے جو معنی بیان کئے ہیں حدیث کے الفاظ میں ان کی گنجائش بھی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف نے عملاً اس کو ثابت بھی کر دیا اس لئے اس معنی کو نظر انداز کرنا اور تاویل محض کہنا یقیناً غلط ہوگا۔ نیز یہ کہ حدیث میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں جو اس پر دلالت کرتا ہو کہ عند طلوع الشمس نماز کو جاری رکھا جائے۔ اس لئے اس کو صریح کہنا حقیقت کے بالکل خلاف ہوگا۔ اب عصر کی نماز کے متعلق یہ اعتراض کرنا کہ عصر کی نماز اگر کسی شخص نے وقت صحیح کامل کے آخری جز میں شروع کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد صفر شمس ہو گیا تو ادنیٰ کما



نووی نے حدیث کی تین تاویلیں ذکر فرمائی ہیں جن میں سے ایک تاویل وہی ہے جو احناف کرتے ہیں کہ آخری وقت میں مجنون کو اقامہ ہو جائے یا حائضہ طاہرہ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو ان سب پر نماز فرض ہو جائے گی۔ اس صورت میں لفظ وجوب یا فرضیت کو مقدر مانا جائے گا اسی فقہاء اور وجوب الصلوٰۃ اور فرضیتھا۔ امام ترمذی کی تاویل یعنی مستیقظ من النوم اور ناسی عن الصلوٰۃ

وجوب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جانی چاہئے۔ یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ فجر کی نماز کا وقت آخر کامل درجہ کا صبح ہے اور طلوع شمس کا وقت کامل درجہ کا فاسد ہے اس لئے دونوں جزوں میں کمال تباین کی وجہ سے ادائیگہ واجب کا تحقق کسی بھی درجہ میں نہ پایا جائے گا اس لئے نماز یقیناً فاسد ہوگی برخلاف عصر کے کہ اس کے وقت میں تغیر اور فساد تدریج و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے اس کے اجزاء کے درمیان کمالی تباین نہ ہونے کی وجہ سے ادائیگہ واجب کے تحقق پر کوئی تردد نہ پڑے گی اس لئے نماز فاسد نہ ہوگی۔ دوسرا جواب علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی جانب سے عصر کے وقت میں غروب شمس تک کی وسعت اور گنجائش رکھنے کا مقصد یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس تمام وقت کو مشغول بالصلوٰۃ رکھا جائے تو رکھ سکتا ہے عجل بالعزیمہ ہوگا اس لئے اس صورت میں نماز کے اندر رہتے ہوئے کراہت سے احتراز ناممکن ہوگا اس لئے لا محالہ کراہت معفوۃ ہوگی برخلاف فجر کے کہ عند طلوع الشمس جو وقت ہے وہ فحسراً کا وقت ہے ہی نہیں اس لئے اس کو مشغول بالصلوٰۃ رکھنے کا کوئی سوال ہی نہیں اس بنا پر اگر کسی نے عصر کی نماز وقت کامل میں شروع کر کے وقت نافص میں پوری کر لی تو اس کی نماز بلا کراہت ادا ہو جائے گی۔ بہر حال عصر کو فجر پر یا فجر کو عصر پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ بسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اوقات منہیہ عن الصلوٰۃ کی احادیث میں چونکہ نہیں کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور نہ ہی عن الافعال الشرعیۃ منہی عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے اس لئے ان اوقات میں منہی عنہ ہونے کے باوجود نماز صحیح ہو جائے گی جس طرح ایام نحر میں روزہ رکھنا منہی عنہ ہے اس کے باوجود بھی اگر کسی نے رکھ لیا تو ادا ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر غیر معین کا روزہ اگر کوئی شخص ایام نحر میں رکھ لے تو آپ کے قول کے بموجب نذر ادا ہو جانی چاہئے حالانکہ ادائیگہ واجب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے بالاتفاق نذر ادا نہ ہوگی چونکہ اعتراض یہ کیا گیا کہ احادیث ہی عدم جواز صلوٰۃ اور حدیث مابعد صلوٰۃ پر دلالت ہے اس لئے کوئی تعارض نہ ہوگا۔ جو اباعمر ہے کہ جب فلیسم صلوٰۃ اور فلیصل الیہا آخری کو احادیث کی طرح روایت بالمعنی برمحمول نہ کریں گے بلکہ حدیث



مراد لینے کی صورت میں لفظ وقت مقدار مانا جائے گا۔ اب جب کہ یہ حدیث بالاتفاق مؤول ہے تو امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ سبب وجوب صلوٰۃ چونکہ وقت ہے اور کل وقت کو تو اس لئے سبب نہیں بنایا جاسکتا کہ کل وقت گزر جانے کے بعد نماز کا قضاء ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے لامحالہ جزر کو سبب بنایا جائے گا۔ اب بین الاجزاء ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے وقت کے اس جزر کو جو متصل

رسول کے اصل الفاظ مانے جائیں گے تو پھر امر اور نہی میں کھلا ہوا تعارض ہو جائے گا کیونکہ ایک میں نہیں ہے اور دوسرے میں امر ہے۔ اس لئے ہم تو محرم کو میسج پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس کے عکس میں حکم ناسخ لازم آتا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء میں اہل اصل ہونے کی وجہ سے مقدم ہے اور تحریم مؤخر ہے تو تحریم کے بعد پھر اباحت حکم ناسخ کو مستلزم ہوگی جو حق الامکان قابل احتراز چیز ہے۔ اب اگر آپ امر کو ترجیح دیتے ہیں تو آپ کا یہ فرمانا کہ ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے لیکن اگر کوئی پٹھ لے تو ادا ہو جائے گی، اس بات کو مستلزم ہے کہ نفوذ باللہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناجائز فعل کا حکم دے رہے ہیں۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کیونکہ آپ کے امر کے بعد تو ناجائز کا جائز ہو جانا یقینی چیز ہے۔ بہر حال یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے یا پھر اعتراض یہ ہے کہ وجوب ادا اگرچہ عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے لیکن نفس وجوب بالاتفاق ابتدائے وقت میں ہو جاتا ہے لہذا نفس وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہوئی چاہے نہ عصر کی۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ فقہ اور اصول فقہ کی تمام کتابوں میں مصرح ہے کہ ابتدائے وقت میں عدم ادائیگی کی صورت میں علی الترتیب اجزائے متاخرہ کی طرف سببیت منتقل ہوتی رہتی ہے حتیٰ کہ قضاء اور ادا اور سقوط و وجوب سب میں آخری جزر کا اعتبار ہوگا چنانچہ مسافر اگر آخری جزر میں مقیم ہو گیا یا مقیم آخری جزر میں مسافر ہو گیا تو اذل الذکر چار کی اور ثانی الذکر دو کی قضا کرے گا اسی طرح اگر عورت نے نماز نہیں پڑھی اور آخری جزر میں وہ حائضہ ہو گئی تو نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آخری جزر میں ظاہر ہو گئی تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی۔ چنانچہ ہدایہ مشکائیں ہے والمعتبر فی ذلك آخر الوقت لانه المعتبر فی السببیت عند عدم الاداء اس وجہ سے بصورت تاخیر عصر کی نماز کے آخری جزر ناقص کو سبب مان کر لدیٰ کما وجب کے متحقق ہو جانے کی وجہ سے فساد صلوٰۃ کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ باقی احادیث بھی کو لا تہطلوا اعمالکم کے معارض ماننا بھی درست نہیں اس لئے کہ یہاں بندے کی طرف سے ابطال نہیں بلکہ لدیٰ کما وجب کے عدم تحقق کی وجہ سے شرعاً فساد اور بطلان خود کی لازم آ رہا ہے۔ چھٹا اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور تفویق بین العصر والفجر کے بارے میں حنفیہ

بالا دار یعنی متصل بالتحريم ہو گا سبب بنایا جائے گا۔ اگر کسی نے بالکل اول وقت میں نماز پڑھ لی تو اس وقت کا جزر اول سبب بن جائے گا ورنہ پھر ترتیب وار تمام اجزاء کی طرف سببیت منتقل ہوتی رہے گی۔ بالاخر جس وقت بھی نماز پڑھی جائے گی تو وقت کا وہی جزر جو متصل بالتحريم ہو گا سبب بن جائے گا۔ چونکہ فجر کا ٹکل کا ٹکل وقت کامل ہے اس لئے اگر کسی نے ایک رکعت وقت کے اندر

کے پاس کوئی نص صریح نہیں صرف قیاس ہے اور وہ بھی مضبوط نہیں۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ امام نووی نے بالاجماع اس حدیث کو مؤول قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے پاس بھی نص صریح نہیں ہے تو ایسی حالت میں ہم سے نص صریح کا مطالبہ نا انصافی نہیں تو اور کیا ہے؟ باقی تفریق بین الغیر والعصر کی قیاسی دلیل جو اہل اصول نے بیان کی ہے وہ نہایت دقیق اور قابل قند اور بظاہر علم من الشہ ہے۔ ہم چونکہ رات دن ان کتابوں کو پڑھتے پڑھاتے رہتے ہیں اس لئے کثرت ممارست کی وجہ سے ہم کو یہ دلیل پرانی اور کزور نظر آنے لگی ہے۔ اسی طرح ضرب الاحادیث کا الزام بھی غلط ہے کیونکہ توضیحات، تشریحات اور تاویلات بیسیوں جگہ کی گئی ہیں ضرب الاحادیث بعضہا ببعض کا اعتراض تو اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ مجادلانہ انداز کے ساتھ توہین مذہب کی جائے۔ باقی اعتراضات کے جوابات الکوکب الدری کے حاشیہ میں، بذل الجہود اور ماجز المسالک میں ملاحظہ فرمائیں۔ اب جہاں تک اس نماز کا تعلق ہے تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک یہ کہ نماز قطعاً باطل ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرض باطل ہو جائے گا اور یہ نماز نفل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ اوقات منہی عن الصلوٰۃ کی احادیث نہایت قوی اور صریح ہیں برخلاف اس حدیث کے کہ اولاً تو اس کے متن میں بے حد اختلاف ہے جس کی بنا پر یہ حدیث مضطرب ہے۔ ثانیاً یہ کہ بجائے خود یہ صریح بھی نہیں بلکہ بالاتفاق مؤول ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور اصناف دونوں ہی کی طرف سے توحیدیں کی گئی ہیں۔ یہ توجیہات اور تاویلات خود اس دلالت کر رہی ہیں کہ فقد ادرک الصبح یا فلیتم صلوٰۃ اس معنی میں صریح نہیں ہیں کہ اگر ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو دوسری رکعت طلوع شمس کی حالت میں ادا کر لی جائے جیسا کہ بیان کیا جا چکا۔ ایسی صورت میں ایک مضطرب اور غیر صریح یعنی دودن حدیث کو صریح اور صحیح احادیث کے معارض کس طرح کہا جاسکتا ہے ان وجوہات کی بنا پر نعارض کا سول ہی تم ہو جاتا ہے اب اس کے بعد یہ کہنا کہ اصناف تاویلات، ردہ کر رہے ہیں اس لئے ہم ائمہ ثلاثہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہیں یہ اس لئے غلط ہے کہ امام ربذی نے پہلے تو ائمہ ثلاثہ کے مذہب کو اس طرح ذکر کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قطعاً سب کی مار طلوع وغروب کے وقت درست ہو جائے گی پھر اس کے بعد اس حدیث کو مؤول بالمعذورین

پڑھی اس کے بعد طلوع شمس سے وقت میں نقص آگیا تو ادائی کما وجب کے مستحق نہ ہونے کی وجہ سے فرض باطل ہو جائے گا برخلاف عصر کے کہ اصغر اشمس کے بعد وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے اور جیسے جیسے غروب قریب ہوتا ہے ویسے ویسے بتدریج کراہت اور نقص میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے آخری جز سب سے زیادہ ناقص ہوگا۔ اب اگر اس نے اس وقت میں نماز کو شروع کر دیا اور اٹھائے صلوٰۃ میں غروب شمس ہو جانے کی وجہ سے اس میں نقص آگیا تب ابتداء وانتہاء دونوں کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادائی کما وجب کا تحقق ہو جائے گا۔ اس لئے نماز باطل نہ ہوگی اگرچہ مکروہ ہوگی۔ علاوہ ازیں طلوع و غروب دونوں میں فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ طلوع ایک آنی چیز ہے آفتاب کا ذرا سا کنارہ نکلتے ہی طلوع کا تحقق ہو جاتا ہے۔ برخلاف غروب کے کہ وہ ایک امر زمانی ہے کیونکہ اس کی ابتداء وانتہاء کے درمیان زمانہ پایا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس زمانہ کے اندر اگر کسی نے عصر کو شروع کر دیا تو یہ شروع یقیناً حالت غروب میں ہوگا۔ اس لئے غروب شمس کی وجہ سے ادائی کما وجب میں کسی طرح کا بھی فرق نہ آئے گا کیونکہ جب حالت غروب میں شروع کیا ہے تو غروب سے اس میں کسی قسم کے نقصان پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اگر طلوع و غروب کا یہ دقیق فرق امام طحاویؒ اور امام نوویؒ کے پیش نظر ہوتا تو یقیناً یہ دونوں حضرات بھی امام ابو حنیفہؒ کی طرح فجر و عصر کے درمیان فرق کرتے۔ اب ایک اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ بخاری شریف ص ۹۹ میں فلیتم صلوٰۃ کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی نماز کا بھی عند طلوع الشمس اتمام ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ میں بے حد اختلاف ہے مسلم شریف اور موطا امام مالک وغیرہ

کر دیا۔ اس صورت حال میں اگر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو ترک کر کے امام شافعیؒ صاحب کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو پھر حسب دلیل چند باتوں کو ضرور پیش نظر رکھا جائے اولاً یہ کہ حدیث بالکل مترج ہو۔ ثانیاً یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب اور حدیث کے درمیان کوئی توافق ممکن نہ ہو ثالثاً حدیث کا اضطراب دور کر کے اس کے ایک معنی اور ایک ہی قسم کے الفاظ متعین کر لئے جائیں تاکہ ان پر عمل ممکن ہو۔ آخر میں گذارش ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی بزرگ کا تعرد ہے تو کمال احترام اس کو انہی کی ذات تک محدود رکھا جائے اس کی اشاعت کرنا و دان کا سہارا لے کر امام احناف کے خلاف روش اختیار کرنا نامناسب بات ہے الحمد للہ جو برکت اور نورانیت فقہ حنفی میں ہے وہ کسی بھی فقہ میں نظر نہیں آتی۔ فقط۔ سید مشہود حسن بنی غفرلہ۔

سب کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ منقول ہے مگر فلیتم صلوٰۃ بجز بخاری کے اور کسی کتاب میں مروی نہیں اس لئے لامحالہ اس کو روایت بالمعنی پر ہی محمول کیا جائے گا کہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق فقد ادرك الصلوٰۃ کو فلیتم صلوٰۃ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے احناف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(۱۲/ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالسَّبْعُونَ

باب الجمع بین الصلوتین: جمع بین الصلوتین دو قسم پر ہے۔ ایک جمع حقیقی جس کا مطلب یہ ہے کہ دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جائے اس کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ عصر کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں پڑھا جائے۔ دوسری جمع تاخیر مثلاً مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کے وقت میں پڑھا جائے، دوسری قسم جمع صوری ہے کہ ایک نماز کو مؤخر کر کے اس کے آخری وقت میں اور دوسری نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھا جائے۔ اس صورت میں تاخیر و تقدیم کے ساتھ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہو جائے گی اگرچہ صورت دونوں ساتھ ساتھ پڑھی جا رہی ہیں اس لئے یہ جمع صوری ہوگی نہ کہ جمع حقیقی۔ اب جمع حقیقی خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر باجماع امت بغیر عذر کے قطعاً ناجائز ہے باقی عرفات میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر چونکہ تواتر قطعی سے ثابت ہے جو بالاتفاق مستثنیٰ ہے۔ اب جمع حقیقی بعذر میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، احمد و اسحاق سفر کی حالت میں جمع بین الصلوتین کو جائز کہتے ہیں، امام مالک کا ایک قول یہی ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ جد سیر کی حالت میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر مسافر نے اثنائے سفر میں کہیں قیام کر لیا تو پھر جمع بین الصلوتین جائز نہ ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ مسافر کا مقصد اگر جلد از جلد مسافت کو طے کرنا ہے تو جمع جائز ہے ورنہ نہیں۔ امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جمع بین الصلوتین مکروہ ہے۔ اب جہاں تک عذر کا تعلق ہے تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک سفر، مطر، مرض تینوں چیزیں عذر ہیں۔ امام شافعی صاحب مرض کو عذر نہیں مانتے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ لکھنوی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلوتین کی اجازت نہیں دیتے۔ عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بہت سے صحابہ کا

یہی مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے دلائل حسب ذیل ہیں ① آیت کریمہ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا یعنی مومنین پر نماز اپنے اوقات مقررہ میں فرض کی گئی ہے۔ توقیت کا مطلب یہی ہے کہ نہ قبل الوقت ہو اور نہ بعد الوقت۔ اب چونکہ جمع تقدیم میں نماز کا قبل الوقت اور جمع تاخیر میں بعد الوقت ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے جمع بین الصلوٰتین حقیقی کا عدم جواز بالکل واضح ہو جاتا ہے ② احناف کی دوسری دلیل حَافِظُوْا عَلٰی الصَّلٰوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰی ہے۔ اس آیت کے اندر نمازوں کی محافظت کی تاکید کی گئی ہے ظاہر ہے کہ محافظت کے اندر سب سے زیادہ اہم وقت کی پابندی اور اس کی محافظت ہے ③ تیسری دلیل قَوْلِیْ لِلْمُصَلِّیْنَ الَّذِیْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوةِهِمْ سَاهُوْنَ الْاَیَّہ ہے اس آیت کے اندر نمازوں سے تغافل پر جس میں تغافل عن الاوقات پر سب سے زیادہ وعید ذکر کی گئی ہے جس کی تفسیر اور تشریح ابوداؤد شریف ص ۱۷۷ اور مسلم شریف ص ۲۲۲ ماورمزدی شریف ص ۲۲۷ پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اباذر کیف انت اذا کانت علیک امرؤ یمیتون الصلوة او قال یؤخرون الصلوة قلت یا رسول اللہ فما تأمرنی قال صل الصلوة لوقتھا فان ادرکتھا معھم فصلتھا فانھا لک نافلۃ اس حدیث میں تاخیر عن الوقت کو امانت کے ساتھ تعبیر کرنے سے وقت کی پابندی کی اہمیت مکمل طور پر واضح ہو رہی ہے ④ چوتھی دلیل ابوداؤد شریف ص ۱۷۷ پر ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی النوم تفْرِیْطٌ اِنَّمَا التَّفْرِیْطُ فِی الْیَقْظَةِ اِنْ تَوَخَّرَ صَلٰوةٌ حَتّٰی یَدْخُلَ وَقْتُ اٰخِرِیْ اِسْ حَدِیْثُ کے اندر ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرنے کو تفْرِیْط سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے جمع حقیقی کا عدم جواز ثابت

۱۔ علاوہ ازیں آیات سابقہ کے اندر تقصیر صلوٰۃ کے حکم کے بعد صلوٰۃ الخوف کے ذکر میں یہ نکتہ بھی ہو سکتا ہے کہ تقصیر صلوٰۃ کے حکم سے کہیں کسی کو یہ خیال نہ ہو جائے کہ ممکن ہے سفر کے اندر تقصیر کے ساتھ توقیت میں بھی شاید کچھ رعایت ہو اس کو خداوند قدوس نے منع کر دیا کہ تقصیر کے بعد توقیت میں کوئی رعایت نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ میدان جہاد میں بھی ہر نماز کو بشکل صلوٰۃ الخوف میں کے مقررہ وقت پر پڑھنا پڑے گا اس لئے کہ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا اس صورت میں یہ آیت صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کی اور صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت جمع بین الصلوٰتین کے عدم جواز کی دلیل بن جائے گی کیونکہ جمع بین الصلوٰتین کی بنیاد عدم توقیت پر اور صلوٰۃ الخوف کی بنیاد لزوم توقیت پر ہے۔ واللہ اعلم۔ (مشیہ ہو جس سنی غفرلہ)

ہوتا ہے ⑤ پانچویں دلیل ترمذی شریف ص ۲۷ اور بخاری شریف ص ۶ میں ہے ان سر جلا قال لابن مسعود  
ای العمل افضل قال سألت عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الصلوۃ علی  
مواقیہا۔ اس حدیث میں نمازوں کو ان کے اوقات میں پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے۔  
جمع بین الصلوٰتین میں اس کا ترک لازم آ رہا ہے ⑥ چھٹی دلیل بخاری شریف ص ۲۲۸، مسلم شریف  
ص ۳۱۱ میں ہے عن عبد اللہ (بن مسعود) قال ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ  
لغیر میقاتہا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتہا اس حدیث  
سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع حقیقی بجز عرفات و مزدلفہ کے کہیں نہیں فرمایا ہے۔  
علامہ ازیں تمام وہ احادیث جن میں اوقات کی پابندی کی شدت کے ساتھ تاکید ہے وہ سب ہماری  
ہی دلیلیں ہیں۔۔۔ جمع بین الصلوٰتین کے قائلین کی دلیل اسی باب کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن عباس  
رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر  
وبین المغرب والعشاء بالمدينة من غیر خوف ولا مطر قال فقیل لابن عباس ما اراد  
بذلک قال اراد ان لا تخرج امتہ مگر اس روایت کے متعلق امام ترمذی کتاب العلل  
ترمذی ص ۲۳۵ میں ارشاد فرماتے ہیں جمیع ما فی ہذا الکتاب من الحدیث ہو معمول بہ  
وبہ اخذ بعض اهل العلم ما خلا حدیثین حدیث ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ  
وسلم جمع بین الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا سفر ولا مطر وحدث  
النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال اذا شرب الخمر فاجلد وکذا فان عاد... فی الرابعة  
فاقتلوا۔ اب بقول امام ترمذی جب یہ حدیث کسی کے نزدیک معمول بہ نہیں تو اس سے جمع بین  
الصلوٰتین کے جواز پر استدلال کرنا کیونکر درست ہوگا۔ (۳ رجب الثانی ۱۳۶۹ھ)

## ❦ الدرس الثانی والسبعون ❦

لیکن چونکہ حدیث صحیح ہے اس لئے ترک کرنے کے بجائے اس کی تاویلیں کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام بخاری  
نے صحیح بخاری ص ۳۱۱ میں باب تاخیر الظہر الی العصر کا ترجمہ قائم کر کے مطلب بتا دیا کہ ظہر کو ظہر



کے آخری وقت میں اور عصر کو اول وقت میں آپ نے پڑھا جس سے جمع صوری کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ امام نسائی نے نسائی شریف ص ۹۹ میں الوقت الذی یجمع فیہ المقیم ترجمہ قائم کر کے اس حدیث کو اس طرح ذکر کیا عن ابن عباس قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة ثمانیاً جميعاً وسبعاً جميعاً اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء اس روایت سے صاف ظاہر ہو گیا کہ یہ جمع صوری تھی نہ کہ جمع حقیقی اسی طرح مسلم شریف ص ۲۳۶ میں اسی حدیث کے آخر میں ہے قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك تو یہ بھی جمع صوری ہوئی اور عند العذر جمع صوری کا جواز مستحاضہ کی حدیث ابو داؤد ص ۱۷۱ میں عن عائشة قالت استحيضت امرأة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرته ان تعجل العصر وتؤخر الظهر وتغتسل لهما غسلاً وان تؤخر المغرب وتعجل العشاء وتغتسل لهما غسلاً اس حدیث سے عند العذر جمع صوری کا جواز ثابت ہو رہا ہے اس لئے عبد اللہ بن عباس کی اس حدیث میں جمع صوری ہی مراد لینا مناسب ہے۔ دوسرے یہ کہ سفر کا عذر تو بالمدينة کے لفظ سے اور خوف و مطر کا عذر من غیر خوف ولا مطر سے ختم ہو جاتا ہے باقی غیم کا عذر صرف ظہر اور عصر میں تو ممکن ہے مگر مغرب اور عشاء میں نہیں ہو سکتا۔ امام نووی نے شافعی المذہب ہونے کے باوجود اپنے امام کے مذہب کے خلاف عذر مرض کو ترجیح دی ہے مگر یہ عذر صرف امام کو ہو سکتا ہے لیکن جو مقتدی تندرست ہیں ان کے لئے یہ عذر نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ سوال کرنے پر عبد اللہ بن عباس کا عذر مرض کو بیان نہ کرنا اور ان لایحرج امتك فرمانا اس عذر کی نفی پر دلالت کر رہا ہے۔ اب لا محالہ اس حدیث کو جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا ورنہ تو حدیث کو متروک العمل ماننا پڑے گا جو خلاف اجماع ہے۔ البتہ شارب خمر کو چوتھی بار شراب پینے پر قتل کر دینے کی حدیث بوجہ منسوخ ہونے کے بالاجماع متروک العمل ہے۔ دوسری دلیل قائلین جمع کی ابو داؤد ص ۱۷۱ پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة تبوک اذا رنحل قبل ان ترید الشمس اخر الظهر حتی یجمعہ الى العصر فیصلیہما جميعاً واذا رنحل بعد ترید الشمس صلی الظهر والعصر جميعاً ثم سار



وكان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتى يصلها مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب اس حدیث سے جمع بین الصلوٰتین کے ساتھ جمع تقدیم کا بھی ثبوت ہو رہا ہے مگر یہ حدیث انتہائی کمزور درجہ کی ہے۔ خود ابو داؤد نے فرمایا ولم یرو هذا الحديث الا قتيبة وحده امام ترمذی نے بھی ترمذی شریف ص ۲۷ پر تفرد بہ قتیبہ لانعرف احدا رواه عن الليث غیرہ کہہ کر حدیث کے ضعف کو بتلایا اس کے بعد فرمایا والمعروف عند اهل العلم حدیث معاذ من حدیث ابی الزبیر عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع فی غزوة تبوک بین الظهر والعصر و بین المغرب والعشاء یہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ مسلم شریف ص ۲۷ پر بھی ہے اس کے اندر جمع حقیقی یا جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں اس لئے اس کو بھی جمع صوری پر باسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ان مؤذن ابن عمر قال الصلوة قال سرسرح حتى اذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلی العشاء اس حدیث میں ثم انتظروا وریحاری شریف ص ۱۳۹ میں ثم قلنا ملبت کے الفاظ جمع صوری کی صاف طور پر تصریح کر رہے ہیں اس لئے اس حدیث کے جن طرق میں یہ الفاظ نہیں ہیں ان کو انہی الفاظ پر محمول کیا جائے گا۔ تیسری دلیل ان حضرات کی حضرت انس کی روایت ہے جو مسلم شریف ص ۲۲۵ پر ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظهرانی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب حتى یجمع بینہما و بین العشاء حین یغیب الشفق مگر اس میں بھی جمع حقیقی کی کوئی تصریح نہیں بلکہ مسلم شریف ص ۲۲۵ اور ابو داؤد شریف ص ۱۷۲ میں صاف ہے کہ فان زاعت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظهر ثم سرب اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظہر کی نماز پڑھ کر سوار ہو جاتے تھے عصر کو مقدم نہ فرماتے تھے۔ بہر حال جمع بین الصلوٰتین کی تمام روایات میں جمع صوری مراد لینے کی گنجائش ہے ایسی صورت میں پابندی اوقات پر دلالت کرنے والی آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کے برخلاف نہ محتمل التاویل احادیث سے جمع بین الصلوٰتین کے جو زکوٰۃ ثابت کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ رب ماجاء فی بدال الاذان: اذان کے معنی لغة اعلام یعنی اطلاع دینا ہے اور

اصطلاح شریعت میں الا علام بدخول وقت الصلوة بذکر مخصوص۔ اذان باجماع امت صرف بخوقتہ نمازوں کے لئے مشروع ہے۔ عیدین، کسوف، جنازہ، استسقاء وغیرہ نمازوں کے لئے جائز نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت سلسلہ میں ہوئی۔ مشرکین مکہ کی رکاوٹوں کی وجہ سے قبل ہجرت مکہ معظمہ میں جماعت کا کوئی نظم قائم نہ ہو سکا تھا بعد ہجرت مدینہ منورہ میں جب منظم طریقہ پر جماعت ہونے لگی تو ایک وقت پر سب کو مسجد میں حاضر کرنے کے لئے اذان کی ضرورت پیش آئی چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو بعض نے بوق کا بعض نے ناقوس کا مشورہ دیا مگر آپ نے بوق کو ہو من اموالہ یهود اور ناقوس کو ہو من اموالہ نصاریٰ کہہ کر رد فرمادیا۔ بالآخر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ کے تمام گلی کوچوں میں بھیج کر اعلان کر دیا جاتا تھا، مگر اس میں بھی بہت دشواری پیش آئی اس لئے پھر دوبارہ مشورہ ہوا جس میں بادل ناخواستہ آپ کا رجحان ناقوس کی طرف ہو گیا مگر اسی روز رات کو حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ جو ایک انصاری صحابی تھے اور اذان کے سلسلہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پریشانی کو دیکھ کر وہ بھی پریشان تھے، انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص دو سبز چادروں کے لباس کو پہنے ہوئے ہے اور اس کے ہاتھ میں ایک ناقوس ہے، تو یہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس شخص سے کہا کہ اے اللہ کے بندے کیا تم یہ ناقوس ہمارے ہاتھ فروخت کر دو گے اس نے کہا تم اس کا کیا کرو گے تو میں نے کہا کہ ہم لوگ اس کو نماز کی طرف لوگوں کو بلانے کے لئے بجا یا کریں گے، تو اس نے کہا کہ کیا میں تم کو اس سے اچھی چیز نہ بتلاؤں، میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتلاؤں، اس نے پھر اذان کے تمام کلمات ذکر کئے اور اذان دی کچھ توقف کے بعد پھر اقامت کہی۔ اب جب صبح کو میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس خواب کو ذکر کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے تم یہ کلمات حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سکھادو ان کی آواز چونکہ تم سے بلند ہے اس لئے وہ اذان دے دیا کریں گے۔ اس کے بعد فوراً ہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ایسا ہی خواب میں نے دیکھا ہے تو آپ نے فلنہ الحمد ارشاد فرمایا۔ یہاں ایک اشکال یہ کیا جا رہی ہے کہ کشف اور الہام یا خواب سوائے نبی کے اور کسی کا حجت شرعیہ نہیں ہے تو عبداللہ بن زید رضی اللہ

عز کے خواب سے اذان کا ثبوت کس طرح ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ اذان کا ثبوت ائمہ لکھنویہ کا حق فرما کر جب آپ نے تصدیق و تصویب فرمادی تو اس تصدیق سے اذان کا ثبوت ہوا نہ کہ صرف خواب سے اب رہا یہ سوال کہ خواب کے حق ہونے کا علم کیسے ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے لیلۃ الاسراء میں انہی الفاظ کے ساتھ ندا سنی مگر آپ نے اس کو فرشتوں کے لئے مخصوص سمجھایا یہ کہ اس طرف آپ کی توجہ مبذول نہ ہوئی یا یہ کہ اسی وقت وحی آگئی کہ اذان کا یہی طریقہ ہونا چاہئے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اذان کے مضمون ہی سے سمجھ گئے کہ یہ طریقہ منجانب اللہ بتایا گیا ہے کیونکہ کلمات اذان توحید، رسالت، قیامت جو اصول دین ہیں ان پر مشتمل ہیں۔ اب حضرت بلال کو اذان دینے کا حکم آیا تو اس لئے دیا گیا کہ ان کی آواز بلند تھی اور اذان میں بلند آواز ہی کی ضرورت ہے یا اس لئے کہ الصلوٰۃ جامعہ علیٰ ندائے کوچوں میں حضرت بلال ہی دیتے تھے اس لئے اذان کو بھی انہی کے سپرد کیا گیا۔ تیسرے یہ کہ عبداللہ بن زید کا شتکاری کرتے تھے ان کے لئے اس ذمہ داری کو نبھانا دشوار ہوتا۔

(۱۵ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالسَّبْعُونَ

باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اذان کے پندرہ کلمات ہیں۔ ائمہ ثلاثہ چونکہ شہادتین میں ترجیع کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک اذان کے اٹیس کلمات ہیں۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ شہادتین کو دو مرتبہ آہستہ کہہ کر پھر دو مرتبہ بلند آواز سے کہے۔ ائمہ ثلاثہ ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابو محمد زورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو پیش کرتے ہیں۔ فقہائے احناف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ نسائی شریف ص ۱۸۱ اور ابن ماجہ ص ۵۲ پر حضرت ابو محمد زورہ کا مفصل واقعہ مذکور ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تلقین اذان کے وقت حضرت ابو محمد زورہ رضی اللہ عنہ مسلمان نہ تھے چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ اذان اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ ناپسند اور مکروہ چیز مجھ کو کوئی نہ تھی۔ اب جب آپ نے اذان کی تلقین فرمائی تو تکبیر تو چونکہ ان کے عقیدہ اور ضمیر کے خلاف نہ تھی کیونکہ اللہ رب العزت کی اکبریت کے مشرکین بھی قائل تھے اس لئے اس کو

بلند آواز سے با آسانی کہہ لیا مگر شہادتین چونکہ ان کے عقیدہ کے خلاف تھیں اس لئے ان کو زور سے کہنے میں تکلف ہوا اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو پھر دوبارہ زور سے کہو چونکہ ذکر جہری اوقع فی النفس اور انتہائی زور و اثر، خطرات و وساوس کو دفع کرنے والا ہے اس لئے حضرت ابو محمد زورہ کی حالت میں یکایک انقلاب آگیا، شہادتین کا یقین ہو گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی محبت سے بدل گئی۔ خلاصہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترجیع بطور علاج کرائی تھی چونکہ یہ ترجیع حضرت ابو محمد زورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وصول الی اللہ کا ذریعہ ثابت ہوئی تو ازراہ محبت حضرت ابو محمد زورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عمر بھر اس کو کرتے رہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ افعال محبت میں سے ہے ورنہ تو اگر عبد اللہ بن زید کی اذان کا اس کو ناسخ مانا جائے تو پھر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس کے بعد بھی بلا ترجیع کے اذان دیتے رہنے کا جواب ناممکن ہو جائے گا۔ بہر حال ترجیع کی جتنی روایات ہیں ان کو فعل محبت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ تکرار شہادتین اگر

لے احقر کا ایک مرتبہ بھی مانا ہوا وہاں حضرت مولانا سید شوکت علی صاحب کو کئی منظرہ جو بھیی کی جامع مسجد کے خطیب اور شوافع کے قاضی اور مفتی ہیں، (۱۵۶۷ء میں مدرسہ جامعہ حسینیہ راندیر میں احقر کے کچھ کتابیں بھی موصوف نے پڑھی تھیں اگرچہ اس وقت حضرت مولانا اپنی علمی لیاقت اور علمی زندگی میں استاد نماشا کر رہے ہیں، ان کی مسجد میں جب احقر نے بلا ترجیع اذان سنی تو مولانا نے احقر کے سوال کیا کہ بلا ترجیع اذان کیوں دی جا رہی ہے شوافع کے یہاں تو ترجیع ہے اس پر موصوف نے جواباً ارشاد فرمایا کہ اس وقت ترجیع فی الاذان پورے عالم میں متروک ہے اس کو سن کر احقر حیرت میں رہ گیا کیونکہ احناف کے یہاں تو اگر کسی مجبوری کے تحت کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنا پڑتا ہے تو باقاعدہ پہلے اس مسئلہ میں اس امام کا مفتی بہ مذہب ان کے معتبر علماء سے معلوم کیا جاتا ہے اس کے بعد اپنے علمائے احناف سے استصواب کر کے پھر متفقہ طور پر دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے جیسا کہ زوجہ مفقودہ کے بارے میں الحیلۃ الناجزۃ نامی کتاب میں طریقہ اختیار کیا گیا ہے ترجیع کا مسئلہ اگرچہ کوئی فرض یا واجب نہیں تاہم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت ضرور ہے اس کا مسفقہ طور پر بغیر کسی فتویٰ کے ترک یقیناً باعث حیرت ہے کیونکہ یہ طریقہ دیدہ و دانستہ اپنی مستدل احادیث کے ترک کو مستلزم ہے برخلاف دوسرے امام کے مذہب پر فتویٰ دینے کی صورت میں دوسرے امام کی مستدل احادیث کو صرف راجح ماننا ہوگا، ترک حدیث لازم نہ آئے گا۔ بہر حال اس طرح متفقہ طور پر پورے عالم میں ترجیع کا متروک العمل ہو جانا اس بات کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بغرض تعلیم ہوتا تو صرف چار مرتبہ کی تلقین کافی تھی، لیکن ارفع بھا صوتک آپ کا ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ تکرار برفع الصوت شہادتین کو قلب میں جاگزیں کرنے کے لئے تھا۔ کیونکہ ذکر جہری قلب پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ چار مرتبہ کہلوانا مقصود نہ تھا مگر حضرت ابو محذورؓ بر بنار محبت چار ہی مرتبہ کہتے رہے، جس طرح ناصیہ کے بالوں کو صرف اس وجہ سے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دست شفقت ان بالوں پر پھرا ہے جس کی بدولت ایمان نصیب ہوا مگر نہیں کٹوایا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دعوت میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کدو کے قتلے بڑے شوق سے تناول فرما رہے ہیں تو اس کے بعد حضرت انس جب کبھی سالن پکواتے اور اس میں کدو ڈالنا مناسب ہوتا تو ضرور ڈلاتے تھے۔ دوسرے ایک صحابی ہر نماز کی ہر رکعت میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ان کی شکایت آئی تو آپ نے فرمایا سلوۃ لاتی شیء یصنع ذلک فسألوہ فقال لانہا صفة الرحمن وانا احب ان اقرأھا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبروہ ان اللہ یحبہ۔ بہر حال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی نظر بہت اونچی اور ذکاوت و فراست بہت اعلیٰ درجہ کی تھی۔ صحیح روایت میں ہے لو کان الدین عند الثریا لنالہ رجل من ابناء فارس جس کے مصداق امام ابو حنیفہ ہی ہیں، تو انھوں نے سمجھ لیا کہ یہ فعل محبت ہے۔ باب ماجاء فی افراد الاقامۃ: امام مالک کے نزدیک اقامت کے دس کلمات ہیں، امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ کلمات ہیں۔ یہ حضرات کلمات اقامت میں بجز اول و آخر اللہ اکبر اور فد قامت الصلوۃ کے باقی سب میں ایتا سر یعنی ایک ایک مرتبہ کے قائل ہیں۔ امام مالک قد قامت الصلوۃ کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک کلمات اقامت صرف دس ہوں گے۔ یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث سے کہ امر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال باب کی حدیث کہ علمہ الاذان

دلیل ہے کہ ترجیح صرف حضرت ابو محذورہ کے جذبہ محبت کی بنا پر تھی ورنہ اگر فی الواقع سنت ہوتی تو کسی سنت کے ترک پر پوری اُمت کا اس طرح متفق ہو جانا کہ دنیا میں کسی بھی جگہ اس پر عمل نہ ہو صریح ضلالت ہے اور ضلالت پر اتفاق اُمت ناکمل ہے لقولہ علیہ السلام لن تنجحہم امتی علی الضلالۃ۔ فقط۔ (سید متہود جس مسمی غفرلہ)

صلیٰ

تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة ہے جو ابو داؤد ص ۳۷، ابن ماجہ ص ۵۲، نسائی پر ہے۔ اس میں صاف طور پر سترہ کلمات مذکور ہیں۔ دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن زید بن عبد اللہ کی حدیث ابو داؤد ص ۳۷ میں ہے فقال يا رسول الله اني لما رجعت لما رايت من اهتمامك رايت رجلاً كان عليه ثوبين اخضرين فقام على المسجد فاذن ثم قعد قعدة ثم قام فقال مثلها تيسري دليل باب ما جاء في ان الاقامة مثنى مثنى ترمذی میں عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے۔ اس پر دارقطنی ص ۸۹ میں ایک اعتراض تو یہ کیا گیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ یہ قاضی محمد بن عبد الرحمن ہیں جو ضعیف الحدیث اور سی الحفظ ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا عبد اللہ بن زید سے سماع ثابت نہیں اس لئے یہ حدیث مرسل ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں حدیث عبد اللہ بن زید رواہ وکیع عن الاعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ اس کے بعد فرماتے ہیں وقال شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال حدثنا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اس لئے اعمش اور شعبہ کی متابعت کی وجہ سے محمد بن عبد الرحمن کے ضعیف الحدیث ہونے کا جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ امام ترمذی کے پیش نظر چونکہ یہ متابعت تھی اس لئے انھوں نے کوئی اعتراض نہ کیا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی ولادت ۳۳ھ میں اور عبد اللہ بن زید کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی اس لئے عبد اللہ بن زید کی وفات کے وقت ان کی عمر پندرہ سال کی ہوتی ہے جس میں روایت اور تحمل روایت دونوں جائز ہیں۔ بالفرض اگر ثبوت لقار نہیں تو امکان لقار تو یقینی ہے جو اتصال حدیث کے لئے کافی ہے۔ چونکہ دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیحین کے رواۃ سے روایت ہے ان عبد اللہ بن زید الانصاری جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله رأيت في المنام كان رجلاً قام وعليه بردان اخضران فقام على حائط فاذن مثنى مثنى واما مثنى مثنى نیز امام طحاوی اور ابن جوزی نے روایت کیا ہے ان بلا لا كان مثنى الاقامة الى ان مات علاؤه ازیں اور بہت سی روایات ہیں جن سے اقامت کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ ان تمام دلائل کے پیش نظر

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں لامحالہ تاویل کرنی پڑے گی اس لئے اس کی مختلف توجہیں کی گئی ہیں۔ ان میں ایک توجہ یہ ہے کہ صبح کی اذان چونکہ دو مرتبہ ہوتی تھی ایک مرتبہ حضرت بلال دوسری مرتبہ حضرت ابن اُمّ مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا دیتے تھے اس لئے تشفیج سے صبح کی اذان کا دو مرتبہ کہنا اور ایثار فی الاقامت سے اقامت کا ایک مرتبہ کہنا مراد لیا جائے گا۔ دوسری توجہ یہ ہے کہ تشفیج سے ترسل یعنی ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اور ایثار فی الاقامت سے حد یعنی ایک سانس میں بہت سے کلمات کو کہنا مراد لیا جائے۔ تیسری توجہ یہ ہے کہ اُمّ بلال کے اندر جب تک اُمّ کی تعیین نہ ہو استدلال تام نہ ہوگا۔ اب مذکورہ بالا روایات کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو اُمّ نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں تعارض بین الروایات لازم آئے گا۔

(۱۶ ربيع الثاني ۱۳۶۹ھ)

### الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ

چونکہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ملک شام تشریف لے گئے تھے تو لامحالہ اُمّ امیر شام ہی کو ماننا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ امیر کا حکم حدیث مرفوع کے مقابلہ میں یقیناً مرجوح ہوگا۔ بذل الجہود ص ۲۹۳ میں ہے قال مولانا عبدالحی فی السعیة عن البخاری قال اول من نقص الاقامة معاوية بن سفيان وقال الزيلعي في تبیین الحقائق قال ابو الفرح كانت الاقامة مثنیٰ مثنیٰ فلما قام بنو امية افردوا الاقامة وعن ابراهيم كانت الاقامة مثل الاذان حتی كان هؤلاء الملوك فجعلوها واحدة للسرعة بذل کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ افراد فی الاقامت کا رواج بنو امیہ کے زمانہ میں ہوا ہے اس سے قبل اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہی کہی جاتی تھی۔ دارقطنی ص ۹ میں بھی عن حماد عن ابراهيم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامة مرسلًا روایت موجود ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال کی اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہوتی تھی۔ چونکہ توجہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے یہ ارشاد فرمائی تھی کہ ایثار فی الاقامة بغرض تعلیم تھا یہ مطلب نہ تھا کہ



قیام الی الصلوٰۃ کے وقت بھی ایسا کیا جائے۔ بہر حال حضرت ابو محمد زہری کی مرفوع روایت حدیث شہرت کو اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا حدیث کو پہنچا ہوا ہے اس لئے لا محالہ ایسا کی تمام روایات کو مؤول ماننا ہوگا۔ یہ اختلاف صرف رائج اور مرجوح اولیٰ اور غیر اولیٰ میں ہے باقی جائز دونوں طرح پر ہے۔ باب ملجاء فی الترسل فی الاذان ترسل رسل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ٹھہرنے کے ہیں اذان میں چونکہ دو روالوں کو نماز کے لئے بلانا اور نماز کی اطلاع دینا مقصود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد رفع صوت اور ترسل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اس لئے اذان میں ان دونوں کی تاکید کی گئی برخلاف اقامت کے کہ اس میں حاضرین کو متنبہ کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں حد یعنی جلدی پڑھنے کے لئے ارشاد فرمایا۔ اس مسئلہ میں ترمذی، دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں جو روایات ہیں وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر کثرت طرق کی وجہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے بہر حال مسئلہ اپنی جگہ متفق علیہ ہے۔ معتصم سے مراد وہ شخص ہے جس کو بول و براز کا تقاضا ہو گیا وہ اپنے شکم اور شانہ سے نجس کو نچوڑ کر نکالتا ہے یا یہ مراد ہے کہ قبۃ الذکر میں جو پیشاب لگ جاتا ہے اس کو مختلف قسم کی حرکتوں کے ذریعہ نچوڑ کر نکالا جاتا ہے تو اس میں بھی تقریباً اتنی ہی دیر لگتی ہے جتنی اکل و شرب میں لگتی ہے۔ یہ حکم شفقہ ہے اور جماعت کا نظام اس سے درست رہتا ہے البتہ مغرب کی نماز میں تعمیل کا حکم ہے اس لئے بالاتفاق مغرب کی نماز اس سے مستثنیٰ ہے۔ باب ملجاء فی ادخال الاصبع فی الاذان: اگر مؤذن کسی گنبد یا مینارہ پر اذان دے رہا ہے اور اعلام کے لئے استدارہ اور تحویل کی ضرورت ہو تو حیثیتین کے وقت دائیں بائیں چہرہ نکال سکتا ہے اور اگر اعلام بغیر اس کے ہو سکے تو ہر گز ایسا نہ کرے۔ دوسرا حکم اذان کے وقت کانوں میں انگلیاں داخل کرنے کا ہے یہ حکم بھی شفقہ ہے کیونکہ زور سے اذان دینے میں آواز کی انتہائی باریک اور نازک رگوں میں ترقیدگی اور دماغ پر نزلہ گرنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کانوں میں انگلیاں داخل کرنے سے یہ اندیشہ نہیں رہتا۔ علیہ حلقہ حمراء مردوں کے لئے معصراہ رمز عرف کپڑوں کا پینا ممنوع ہے مگر سرخ رنگ میں احناف کے متعدد قول ہیں ۱ مباح ۲ مستحب ۳ مکروہ

تحریکی ۴) حرام ۵) مکروہ تنزیہی ۶) سنت، صاحب نور الایضاح نے اس کی اباحت میں ایک رسالہ لکھا ہے جو مصر میں چھپ چکا ہے تاہم حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ یہ جملہ بردیمانہ کا تھا جو مخطوط تھیں۔ سفیان ثوری علیہ الرحمہ کے فرمان نواہ حبرۃ کا بھی یہی مطلب ہے۔

باب فی التثویب فی الفجر: تثویب کے معنی ہیں اعلام بعد الاعلام اس کی چند صورتیں ہیں اول یہ کہ فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ کر دینا جیسا کہ ابن مبارک اور امام احمد فرماتے ہیں یہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحب ہے اور حضرت بلال کی اس حدیث میں لا تثویب فی شیء من الصلوات الا فی صلوٰۃ الفجر سے یہی مراد ہے۔ دوسری صورت تثویب کی اقامت ہے کہ اذان کے بعد اقامت کہنا یہ بھی تثویب ہے تو یہ تثویب یا سنت مؤکدہ ہے یا واجب۔

تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کی سستی یا کاہلی کے پیش نظر اذان و اقامت کے درمیان مؤذن الصلوٰۃ جامعۃ یا حی علی الصلوٰۃ وغیرہ الفاظ زور سے کہہ کر لوگوں کو بلائے چونکہ باوجود ضرورت کے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے اس کو اختیار نہ فرمایا اس لئے یہ بدعت اور امر محدث ہو گا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اسی تثویب پر نکیر فرمائی تھی۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ انفرادی طور پر کسی خاص شخص کو جو دینی امور میں مشغول ہو مثلاً قاضی ہے یا مفتی، مدرس وغیرہ نماز کی دوبارہ یاد دہانی کرنا یہ بھی تثویب ہے اس کے جواز میں کبھی کوئی اختلاف نہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لئے بلانے کے واسطے حاضر ہونا اس

تثویب کے جواز کی دلیل ہے۔ باب ماجاء ان من اذن فہو یقیم: امام شافعی صاحب فرمایا ہیں کہ جس نے اذان دی ہے اسی کا حق اقامت کہنا ہے اس کے خلاف گناہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اذان و اقامت دونوں فعل الگ الگ ہیں بسا اوقات ان میں کافی فصل ہوتا ہے اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم کر دینا درست نہیں البتہ اگر مؤذن کی دل شکنی نہ ہو تو دوسرا شخص بھی اقامت کہہ سکتا ہے۔ حدیث کے اندر اخلاقی حکم بیان کیا گیا ہے کیونکہ بسا اوقات

ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اور حضرت بلال اقامت کہتے تھے۔ باب ماجاء فی کراہیۃ الاذان بغیر وضوء: بغیر وضوء کے اذان دینا امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

باقی ائمہ کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں مگر چونکہ زہری کو حضرت ابو ہریرہ سے سماع حاصل نہیں اس لئے دونوں حدیثیں منقطع ہیں۔ علاوہ ازیں پہلی حدیث میں تو معاویہ بن یحییٰ راوی کمزور ہیں۔ دوسری روایت اگرچہ اس سے اصح ہے مگر وہ غیر مرفوع ہے۔ اس لئے ان روایات سے حرمت یا کراہت تحریمی کا ثابت کرنا مشکل ہے لامحالہ کراہت تنزیہی مراد لی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرات شوافع کی یہ ہے کہ بے وضو اذان دینے والا دوسروں کو نماز کی طرف بلا رہا ہے مگر اس کے لئے قطعاً کوئی تیاری نہیں کی اس لئے اَتَا مُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ اَنفُسَكُمْ کا مصداق بن جائے گا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اذان کے بعد نماز تک وقت میں کافی گنجائش ہوتی ہے جس میں با آسانی تیاری کر سکتا ہے برخلاف اقامت کے کہ اس کو بغیر وضو کہنے کی صورت میں کراہت کی دو علتیں جمع ہو جائیں گی ایک تو وہی اَتَا مُرُونَ النَّاسَ الْاٰیہ کا مقصد اق بن جانا دوسرے اقامت اور نماز کے درمیان فصل کا لازم آنا اس لئے بلا وضو اقامت کہنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ باب ماجاء ان الامام احق بالاقامۃ اذان تو مؤذن اپنی صوابدید سے دے سکتا ہے مگر اقامت بغیر امام کی اجازت کے نہیں کہہ سکتا کیونکہ اس میں امام کو مجبور کرنا لازم آتا ہے جو قلب موضوع کو مستلزم ہے یعنی امام مؤذن کا مقتدی ہو جائے گا اس صورت میں امام کی اہانت ہوگی۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نماز کے لئے آتے ہوئے دیکھتا تو اس وقت مؤذن اقامت کہتا تھا۔ اس لئے اقامت اسی وقت کہنی چاہئے جب امام نماز پڑھانے کے ارادے سے مُصَلًی کی طرف آنے لگے۔ (۱۷/ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## — الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسَّبْعُونَ —

باب ماجاء فی الاذان باللیل: اذان کی اصل وضع اور اس کی غرض و غایت نماز کی طرف لوگوں کو بلانا، سحری اور افطار کے وقت پر لوگوں کو متنبہ کرنا ہے اس لئے قبل الوقت اذان دینا قانونِ شریعت کے خلاف دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہوگا۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے الامام ضامن والمؤذن موقن مؤذن کو اسی وجہ سے مومن کہا گیا ہے کہ لوگوں کے نماز و زکوٰۃ کی ذمہ داری اس

کی گردن پر ہے اس لئے اگر قبل الوقت اذان دے گا تو اس کو کالعدم شمار کیا جائے گا اور وقت آنے پر بالاتفاق اس اذان کا اعادہ ضروری ہوگا، مگر فجر کی اذان قبل الوقت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ امام ابو یوسف، عبداللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ یہ سب حضرات قبل الوقت فجر کی اذان کو جائز کہتے ہیں ان میں سے بعض حضرات تو عشاء کی نماز کے بعد بعض ثلث لیل بعض نصف لیل بعض رات کے سدس آخر کی اذان کو فجر کی اذان شمار کرتے ہیں مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ آخری حد تک قوانین شرعیہ کا احترام اور تحفظ کرتے ہیں اس لئے وہ اذان کی اصل وضع کو مد نظر رکھتے ہوئے فجر کی اذان کو بھی قبل الوقت ناجائز کہتے ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے باب کی پہلی حدیث جو عبداللہ بن عمر سے مروی ہے ان بلا لا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسامعوا قاذین ابن ام مکتوم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت بلال چونکہ رات میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا بند مت کرو مگر جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو ان کی اذان چونکہ فجر صادق کے بعد ہوتی ہے اس لئے اس کو سن کر کھانا پینا ترک کر دیا کرو۔ اس حدیث سے حضرت بلال کے رات میں اذان دینے سے اذان باللیل کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اگر فجر کی اذان قبل الوقت جائز نہ ہوتی تو حضرت بلال ہرگز رات کو اذان نہ دیتے خصوصاً جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت اور تائید بھی روایت میں مذکور ہو۔ چونکہ حماد بن سلمہ کی روایت احناف کا مستدل ہے اس لئے امام ترمذی اس کو ضعیف اور مجروح کرنے کی فکر میں پڑ گئے چنانچہ حماد بن سلمہ کی روایت پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور علی بن مدینی کے قول کو بھی تائید میں پیش کر رہے ہیں مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے کہ ثقہ راوی من ہو اوثق منہ کے خلاف روایت کرے۔ امام ترمذی نے دونوں روایتوں کو باہم متعارف سمجھ کر غیر محفوظ کہہ دیا پھر اس کی توجیہ بھی شروع کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اصل میں حضرت عمر کا اثر (ان مؤذنا العمر یقال لہ مسروح اور بعض روایات میں مسعود ہے) جو عبدالغزیز نے روایت کیا ہے اسی کو بیان کرنا چاہتے تھے مگر بوقت روایت وہم کا شکار ہو گئے کہ عمر کے بجائے ابن عمر کہہ دیا اور مسروح کی جگہ بلال کہہ دیا اور خامرہ عمر کی جگہ خامرہ النجاشی

صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا اور مستقبل کے صیغہ یؤذن کے بجائے اذن کہہ کر اعادہ اذان کے حکم کو بیان کر دیا حالانکہ یؤذن صیغہ استقبال کے بعد امر بالاعادہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی اس لئے اس ترکیب وہی کے نتیجہ میں یہ ایک مستقل روایت بن گئی۔ ورنہ تو فی الحقیقت یہ وہی حضرت عمر کا اثر ہے جو منقطع ہونے کی وجہ سے بے اثر ہے۔ ایسی صورت میں احناف کا اس مرکب وہی کو معرض استدلال میں لانا عبث اور بے فائدہ ہوگا۔ جو باعارض ہے کہ امام ترمذی کی بنیادی غلطی تو یہ ہے کہ انھوں نے حماد بن سلمہ اور ابن عمر کی دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھا جس کی بنا پر ان کو اس طول طویل توجیہ کی ضرورت پیش آئی حالانکہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کردہ حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلا لا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسبعوا تا ذین ابن ام مکتوم میں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان نماز کے لئے ہوتی ہی نہ تھی بلکہ یہ صرف رمضان کے مہینہ میں اس غرض سے ہوا کرتی تھی کہ اس کو سن کر حضرات متہجدین نماز کو ختم کر کے سحری کھا کر قدرے آرام کر لیں اور سوئے ہوئے لوگ بیدار ہو کر سحری کھالیں۔ جیسا کہ بخاری شریف ص ۳۶۶ میں ہے عن عبد اللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنعن احدکم واحد احد منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیجمع قائمکم ولینبہ نائمکم پہلی روایت میں فکلوا واشربوا اور اس روایت میں من سحورہ واضح قرینہ ہے کہ یہ رمضان کی اذان تھی۔ اس لئے ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو لامحالہ نماز فجر کی اذان ماننا پڑے گا۔ جو صبح صادق کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اس تحقیق کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان سے قبل الوقت اذان کے جواز پر استدلال کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس کے بعد پھر امام ترمذی ایسی کوئی حدیث پیش نہیں کر سکتے جس کے اندر صرف ایک اذان باللیل ہی پر اکتفا کیا گیا ہو۔ اس لئے ان حضرات کے استدلال کا دروازہ اب بالکل مسدود ہو گیا۔ برخلاف احناف کے کہ الحمد للہ ان کے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل ہیں۔ اولاً تو وہی اذان کی وضع اور اس کی غرض و غایت کہ اس سے لوگوں کی نماز اور روزہ متعلق ہیں اس لئے اس کا وقت پر

دینا ضروری ہے خلاف وقت دینا دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہے۔ یہ شریعت کا قانون کلی ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ شریعت کے قوانین کلیہ کی بہت زیادہ نگہداشت رکھتے ہیں کسی جزئیہ کی وجہ سے قوانین کلیہ کی خلاف ورزی ہرگز نہیں کرتے بلکہ جزئیہ ہی کا کوئی دوسرا محل تلاش کر لیتے ہیں مگر یہ حضرات جزئیات کی وجہ سے کلیات کی خلاف ورزی کر جاتے ہیں۔ اس لئے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ نے اذان کے اس کلیہ کے تحفظ کی خاطر حضرت بلال کی اذان کو سحری کی اذان پر محمول کر لیا جو فی الواقع حقیقت کے عین مطابق بھی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ مگر ان حضرات نے صرف ایک حدیث کی وجہ سے قانون کلی کی خلاف ورزی کی مگر پھر بھی تقریباً تام نہ ہو سکی۔ ہماری دوسری دلیل حماد بن سلمہ والی روایت ان بلا لاً اذان بلیل فامروہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد نام یعنی حضرت بلال نے ایک مرتبہ جب رات میں اذان دے دی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعلان کر دو کہ بندہ نے نیند کی حالت میں وقت کا امتیاز نہ ہو سکنے کی وجہ سے قبل الوقت اذان دے دی۔ اس حدیث میں اعادہ اذان کا حکم اس بات کی یقین دلیل ہے کہ قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں اگر دے دی گئی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ امام ترمذی نے اس روایت پر یہ اعتراض کیا کہ یہ غیر محفوظ ہے مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ وہ روایت ہوتی ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر منہ ہوا وثق منہ کی روایت کے خلاف روایت کرتا ہو، لیکن یہاں دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ حضرت بلال کی اذان باللیل سحری کے لئے ہوتی تھی اور صبح صادق کے بعد ابن ام مکتوم صلوٰۃ فجر کے لئے دوبارہ اذان دیتے تھے۔ اس صورت میں عبداللہ بن عمر کی حدیث میں دونوں اذانیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے مانی جائے گی، اور حماد بن سلمہ کی روایت میں حضرت بلال کی اذان بائیل چونکہ غیر رمضان میں ہوئی تھی اس لئے آپ نے اظہار ناراضگی فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ بالفاظ دیگر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اذان باللیل بر محل تھی اس لئے آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمایا برخلاف حماد بن سلمہ کی روایت کے کہ اس میں اذان باللیل غیر رمضان میں ہونے کی وجہ سے بے محل تھی اس لئے آپ نے نکیر فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ اب



جب کہ دونوں حدیثوں میں باسانی تطبیق ہو رہی ہے تو خواہ مخواہ حماد بن سلمہ جو ثقہ راوی ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال کی اذان عین طلوع فجر کے وقت قبل التبین ہوتی تھی اس کے بعد کچھ دیر تک دعا کرنے کے بعد جب نیچے اترتے تھے تو تبین ہو جاتا تھا اور ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اس صورت میں گویا دونوں کی اذانیں صبح صادق کے بعد ہی ہوتی تھیں صرف تبین اور عدم تبین کا فرق ہوتا تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم قالت ولم یکن بینہما الا مقدار ما یصعد ہذا وینزل ہذا (طحاوی) سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے البتہ اس صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ تبین فجر سے پہلے کا جتنا وقت ہے صوم کے معاملہ میں وہ سب رات کے حکم میں ہے اسی وجہ سے ینادی بلیل فرمایا گیا نیز یہ بھی ماننا ہو گا کہ حضرت بلال کی اذان تہ کیر کے لئے ہوتی تھی نہ کہ نماز کے لئے ورنہ تو ابن ام مکتوم کی اذان سے ٹکرا اذان لازم آئے گا جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ ضعف بصر کی وجہ سے فجر کا ذب کے وقت اذان دے دیا کرتے تھے اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو توبیہ فرمائی اور عام لوگوں سے یہ فرمایا کہ ان کی قبل الوقت اذان کی وجہ سے کھانا پینا ترک مت کرو۔ اس صورت میں ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو محض اتفاقی غلطی پر اور حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو اس کے اعادہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس توجیہ کی تائید حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال افک توذن اذا کان الفجر ساطعاً وليس ذلک الصبح انما کان الصبح ہکذا معترضاً (طحاوی ص ۸۷) احتاف کی تیسری دلیل ہے عن نافع عن ابن عمر عن حفصۃ بنت عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لا یؤذن حتی یصبح (شرح معانی الآثار ص ۸۷) اس روایت میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ



عنها آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت بیان فرما رہی ہیں کہ آپ فجر کی اذان کے بعد فجر کی دو رکعت سنتیں پڑھتے تھے اور اذان اسی وقت ہوتی تھی جب کہ صبح ہو جاتی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اذان فجر ہمیشہ صبح صادق کے بعد ہوا کرتی تھی۔ اس کے راوی بھی عبداللہ بن عمر ہیں اس لئے ان بلا لایؤذن بلیل الخ کو یا تو سحری کی اذان پر محمول کیا جائے گا یا پھر ضعف بصر کی وجہ سے رات کی اذان کا بطور شکایت آپ نے ذکر فرمایا یعنی آپ کا مقصد یہ تھا کہ حضرت بلال تورات ہی میں اذان دے دیا کرتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا ترک مت کیا کرو ہاں جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو اس وقت چونکہ تبین فجر ہو جاتا ہے اس لئے ان کی اذان پر کھانا پینا بند کر دیا کرو چونکہ دلیل احناف کی ابو داؤد شریف ص ۹۷ پر عن شداد مولیٰ عیاض بن عامر عن بلال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر یہ روایت اگرچہ مرسل ہے مگر شداد چونکہ ثقہ ہیں ثقہ کا مرسل حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مقبول ہے۔ پانچویں دلیل مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۱۴ میں عن الاسود عن عائشة قالت ما کانا یؤذنون حتی ینفجر الفجر ہے اس روایت کی سند تو بالکل صحیح ہے۔ نیز امام طحاوی نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے قال شیخنا علقمۃ الی مکة فخرج بلیل فسمع مؤذنا یؤذن بلیل فقال اما هذا فقد خالف سنة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کان نائما کان خیالہ فاذا اطلع الفجر اذن (شرح معانی الآثار ص ۸۷) دوسری جرح امام ترمذی نے عبدالعزیز کی روایت پر یہ کی تھی کہ یہ روایت منقطع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے اس کو چھ پر درج ذیل تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے (۱) شعیب بن حرب عن عبد العزیز بن ابی رواد ان انا نافع عن مؤذن لعمر قال له مسروح ۲ حماد بن زید عن عبید اللہ بن عمر عن نافع او عبرہ ان مؤذنا لعمر قال له مسروح (۳) رواہ الدراوردی عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر قال کان لعمر مؤذن یقال له مسعود و ذکر نحوه و هذا الصحیح من ذاک۔ ابو داؤد نے ان تینوں روایتوں میں ایک تو مؤذن کا نام ذکر کر دیا دوسرے یہ کہ آخری روایت میں علیہ السلام ان عمر کا ذکر کر کے حدیث کو متصلاً ذکر کر دیا پھر اسی کو انھوں نے اصح کہا ہے۔ دارقطنی نے اگرچہ

شعیب بن حرب کی منقطع روایت کو اصح کہا ہے مگر امام ابو داؤد دارقطنی سے بہر حال قدم اور افضل ہیں اس لئے ابو داؤد ہی کی رائے کو ترجیح دی جائے گی۔ اب اس کے بعد اس روایت کو منقطع کہنے کا اعتراض بھی منقطع ہو گیا۔ تیسری جرح جو امام ترمذی نے حماد بن سلمہ کے متفرد ہونے کی بیان فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ ہیں ثقہ کا تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں دارقطنی صنف پر حماد کی روایت کو ذکر کر کے اس کی متابعت بھی ذکر کرتے ہیں کہ تابعہ سعید بن زبیب و کان ضعیفا عن ایوب۔ سعید بن زبیب گو کہ ضعیف ہیں مگر ثقہ راوی کی متابعت میں ان کی روایت یقیناً مقبول اور باعث تقویت ہوگی۔ بہر حال اس مسئلہ میں احناف کے پاس کافی دلائل ہیں۔ برخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے پاس صرف عبد اللہ بن عمر کی روایت اور وہ بھی ابن ام مکتوم کے اعادہ اذان پر مشتمل تھی جس کی وجہ سے ان کا استدلال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ نسائی شریف ص ۷۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں اذا اذن بلال فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مکتوم اور اسی حدیث کے متصل حضرت انیسہ کی روایت ہے جس میں اس کے برعکس اذا اذن ابن ام مکتوم فكلوا واشربوا اذا اذن بلال فلا تأكلوا ولا تشربوا ذکر کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن یہ دونوں ہی حضرات تھے ان کی

لے دارقطنی ص ۱۰ میں حماد بن سلمہ کی اسی روایت کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے (۱) عن حماد بن ہلال ان بلالاً اذن لیلۃ بسواد فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان يرجع الی مقامہ فینادی ان العبد نام فرجع وهو یقول لیت بلالاً لم تلدہ امہ وبل من نضح دم حبیبہ (۲) ابو یوسف القاضی عن سعید بن ابی عروبہ عن قتادۃ عن انس ان بلالاً اذن قبل الفجر فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یصعد فینادی ان العبد نام ففعل وقال لیت بلالاً لم تلدہ امہ وابتل من نضح دم حبیبہ ان یؤذینہ ابو یوسف عن سعید وغیرہ برسئلہ عن سعید عن قتادۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب بے شک پہلی روایت مرسل ہے دوسری روایت میں رفع کے اندر ابو یوسف متفرد ہیں مگر ثقہ کا ارسال اور تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ جب اس روایت کے طرق بھی متعدد ہیں تو اس کا کس طرح انکار کیا جاسکتا ہے۔

(سید شہود جس حسنی غفرلہ)

اذانوں کے درمیان پہلے وہی ترتیب تھی جو حضرت انیسہ کی روایت میں ہے مگر بعد میں جب ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غلطی ہوئی تو صبح کی اذان پر ابن ام مکتوم کو مقرر کر دیا گیا یہ چونکہ نابینا تھے اس لئے یہ اسی وقت اذان دیتے تھے جب لوگ ان سے کہتے کہ اصبحت اصبحت۔ اس صورت میں یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۹ ریح الثانی ص ۳۶۹)

## ❀ الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالسَّبْعُونَ ❀

باب فی کراهیۃ الخروج من المسجد بعد الاذان: اذان کے بعد مسجد سے نکلنا مکروہ و ممنوع ہے اس کی ممانعت پر درج ذیل حدیثیں دلالت کرتی ہیں ۱) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك الاذان فی المسجد ثم خرج لم یخرج لحاجة وهو لا یرید الرجعة فهو منافق (ابن ماجہ ص ۵۴) ۲) عن سعید بن المسیب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجته حاجة وهو یرید الرجوع (مسائل ابوداؤد ص ۶) ۳) ترمذی میں حدیث باب عن ابی الشعثاء قال خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فیہ بالعصر فقال ابوهريرة اما هذا فقد عصی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم یرتد عن حدیث بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں مگر چونکہ ابن ماجہ اور مسایل کی حدیث میں حاجت کی قید لگی ہوئی ہے اس لئے کسی عذر کی وجہ سے نکلنا بالاتفاق جائز ہے نیز بخاری شریف ص ۸۹ پر امام بخاری نے ہل یشخرج من المسجد لعلۃ کے ترجمہ کے ذیل میں حاجت غسل کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج من المسجد کی حدیث کو ذکر کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اعذار کی تفصیل یہ ہے کہ وضو یا غسل کی ضرورت پیش آجائے یا کوئی شخص کسی دوسری مسجد میں امام یا اس کا متولی ہو کہ نماز کے انتظام کے لئے اس کو جانا ہو، یا یہ شخص اپنی نماز پڑھ چکا ہو تو فجر، عصر، مغرب میں مطلقاً اور ظہر و عشاء میں اقامت شروع ہونے سے پہلے نکلنا جائز ہے اور اگر اقامت شروع ہو گئی تو پھر نیست نفل

شریک ہو جائے۔ ان کے علاوہ اور بھی ضرورتیں پیش آئیں تو بھی نکل سکتا ہے۔ بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت کی علت اتقوا مواضع التہم کے مطابق ترکِ صلوٰۃ کی تہمت سے بچنا ہے۔ بوقتِ عذر یہ علت زائل ہو جائے گی اس حدیث میں ایک بحث یہ ہے کہ اگر صحابی صیغہ محتملہ کا استعمال کرے مثلاً ان من السنۃ کذا یا فقد عصی ابا القاسم یا انہ طاعة لله ورسوله تو اس قسم کے صیغوں میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ ان الفاظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ ممکن ہے صحابی نے اپنی فہم کے مطابق کسی حدیث سے بطور اجتہاد واستنباط یہ حکم لگایا ہو اس لئے اس کو موقوف ہی کے درجہ میں رکھا جائے گا مگر ابن عبدالبر وغیرہ اکثر محدثین اس کو حدیث مرفوعہ کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لیکن اگر صحابی پورے یقین اور وثوق کے ساتھ اس قسم کے الفاظ کہے تو پھر بالاتفاق اس کو حدیث مرفوعہ کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ بخاری شریف ص ۱۱۱ میں ہے خالد عن ابی قلابۃ عن انس ولو شئت ان اقول قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولكن قال السنۃ اذا تزوج البکر اقام عندہا سبعا واذا تزوج الثیب اقام عندہا ثلثا۔ یہاں خط کشیدہ جملہ جو خالد بن مہران کا قول ہے وہ صریح یقین پر دلالت کر رہا ہے اسی وجہ سے اگلے باب میں امام بخاری نے اس حدیث کو بغیر اس جملہ کے عن ابی قلابۃ عن انس قال من السنۃ کے ساتھ روایت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے ورنہ تو وہ اس کو ہرگز روایت نہ کرتے کیونکہ انھوں نے اپنی جامع صحیح میں صرف احادیث مرفوعہ کے ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔ اس بنا پر ان کا اس کو روایت کر دینا اس کے مرفوع ہونے کی صریح دلیل ہے۔ باب ما جاء فی الاذان فی السفر: سفر کے اندر نماز کے لئے اذان و اقامت دونوں کہنا اکثر ائمہ کے نزدیک مستحب ہے بعض حضرات صرف اقامت کے قائل ہیں اس لئے کہ اذان غائبین کے اعلام اور ان کی تداعی کے لئے ہوتی ہے اور سفر کے اندر جب کہ دورِ دور تک آبادی کا نام و نشان نہیں تو غائبین کے لئے اعلام کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے مگر یہ ویں اس لئے درست نہیں کہ حدیث باب میں فلذا واقیاد دونوں کا حکم ہے اس لئے صریح حدیث کی موجودگی میں یہ

دلیل نہیں چل سکتی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اذان و اقامت تو ایک ہی شخص کہتا ہے تو پھر فاذا نا  
واقامت ثنیہ کا صیغہ کیوں لایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاذا نا معنی میں فلیؤذن لحدکما کے ہے  
جیسا کہ بخاری شریف ص ۸۷ اور نسائی شریف ص ۱۱۷ پر ہے فلیؤذن لکم احداکم تاہم ثنیہ لانے میں  
ایک نکتہ یہ ہے کہ اذان و اقامت کے اندر دونوں مساوی درجہ میں ہیں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں  
دونوں میں سے جو چاہے کہہ سکتا ہے، البتہ امامت کے اندر اکبر کا سنا یعنی بڑی عمر والے کو  
فوقیت حاصل ہے۔ بظاہر دیگر اوصاف میں سب کے سب مساوی تھے اس لئے بڑی عمر والے کو  
ترجیح دی گئی۔ تیسری بحث یہ ہے کہ سفر کے اندر اذان دینے کے لئے کتنے اشخاص کی موجودگی ہونی  
چاہئے تو اس کے متعلق امام بخاری نے بخاری شریف ص ۸۷ پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب  
الاذان للسافر اذا كانوا جماعة والاقامة اس کے بعد مالک بن حویرث کی حدیث مفصل طور  
پر ذکر کی ہے جو درج ذیل ہے عن مالک بن الحویرث قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
فی نفر من قومی فاقمنا عندہ عشرين لیلة وكان رجلاً رقیقاً فلما رای شوقاً الی  
اهلینا قال ارجعوا فکونوا فیہم وعلوہم وصلوا فاذا حضرت الصلوة فلیؤذن لکم احداکم  
ولیؤمکم اکبرکم تو امام بخاری کے ترجمہ اور حدیث دونوں سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ کم از کم  
تین یا تین سے زیادہ افراد ہونے چاہئیں مگر ترمذی کی روایت کے اندر صرف مالک بن حویرث  
اور ان کے چچا زاد بھائی کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دو فرد بھی ہوں تو جب بھی اذان و  
اقامت کہی جائے لیکن ابوداؤد شریف ص ۸۷ پر حدیث ہے عن عقبہ بن عامر قال سمعت  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یعجب ربک عزوجل من راعی غنم فی سراسر  
سظیہ بجبل یؤذن للصلوة ویصلی فیقول اللہ عزوجل انظر والی عبدی ہذا یؤذن ویقیم  
للصلوة یخاف متی قد غفرت عبداً وادخلتہ الجنة اس حدیث سے تو نہایت شمس کے  
لئے بھی اذان و اقامت دونوں کا ثبوت ہو رہا ہے۔ احناف کا مذہب بھی یہی ہے کہ منفرذ بھی اذان و

اقامت دونوں کہہ کر نماز ادا کرے گا۔ باب ماجاء فی فضل الاذان: سبع سنین یہ تکثیر و تکرار یہ دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ محتسباً ای طالباً الحصول الثواب لاحصول الاجرة۔ کتب لہ براءة من النار۔ براءة من النار دو قسم پر ہے ایک یہ کہ ایمان کے ساتھ اوامر و نواہی کی پابندی بھی کی ہو تو ایسے شخص کو جہنم کے عذاب سے بالکل بری کر کے جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اس کو

(گذشتہ صفحہ کا مشیہ) اذا لا منفرداً او بجماعة الا الظہر يوم الجمعة فی المصر فان ادا لا باذان واقامة مکروہ کا کذا فی التبعین۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ شریعت نے نماز باجماعت جس کو اہل اصول ادا کامل سے تعبیر کرتے ہیں اس کے لئے غائبین کے اعلام کی غرض سے اذان کو اور حاضریں کے اعلام کی غرض سے اقامت کو وضع کیا ہے۔ یہ تو ایک کلیہ ہے اب اداء قاصر کے جتنے بھی جزئیات ہیں ان کو اس کلیہ کے تابع کر دیا جائے گا اس بنا پر جب اداء قاصر کے لئے تبعاً للاداء الکامل اذان واقامت کہی جائے گی تو اس میں اگرچہ اداء کامل کی فضیلت تو حاصل نہ ہوگی تاہم تشبیہ بالاداء الکامل کی فضیلت یقیناً حاصل ہو جائے گی بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہیئت جماعت کے بقدر الامکان تحفظ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ بہر حال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کلیات شرعیہ کی انتہائی درجہ نگہداشت رکھتے ہیں۔ جزئیات کی وجہ سے نفی کلیات سے بہت گریز کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے فقہ کی یہ بہت اہم خصوصیت ہے جس کی طرف فی زمانہ لوگوں کی بہت کم توجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ فقہ حنفی کے دقائق سے بے خبر ہیں اور حنفی ہونے کے باوجود فقہ حنفی کے خلاف رشتہ دوانیاں کرتے ہیں۔ برخلاف دیگر حضرات کے کہ جب وہ میدان عمل میں آتے ہیں تو جزئیات کی وجہ سے نفی کلیات کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ علاوہ ازیں منفرد کی اذان واقامت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اذان دینے سے کم از کم اذان کی فضیلت اور اعلام کلمۃ التہکات ثواب حاصل ہو جائے گا۔ چنانچہ نہ لی مجھے میں اذان کی فضیلت میں حدیث ہے ان اباسعید الخدری قال لہ (لابی صعصعہ) انی اذاک تحب الغنم والبادیہ فاذا کنت فی غنمک اوبادیتک فاذنت بالصلوة فارفع صوتک فانہ لا یسمع مدی صوت المؤذن جن ولا انس ولا شئی الا شہد لہ یوم القیامة قال ابو سعید سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس حدیث کی رو سے صالح جنات یا اصحاب خدمت حضرات بھی اذان کو س کر ممکن ہے کہ شریک جماعت ہو جائیں تو اعلام کا ثواب بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ فقط (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)



دخول اول کہا جاتا ہے اس حدیث میں یہی برأت مراد ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ اس نے کبائر کا ارتکاب بھی کیا اور بغیر توبہ کے مر جاتا ہے تو معتزلہ و خوارج اس کو مثل کفار کے مخلصی النار کہتے ہیں اور چونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ الشرب العزت پر اعتدال واجب ہے اس لئے ایسے شخص کی مغفرت کو خلاف عدل سمجھ کر ناقابل عفو قرار دیتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ بالکل باطل ہے برخلاف اہل سنت کے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو اس کے گناہوں کی سزا کے بقدر جہنم میں رکھ کر پھر اس کو جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ایسے شخص کو اپنی رحمت سے معاف فرمائے اور جہنم میں داخل نہ کرے لقولہ تعالیٰ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ۔ بہر حال اس حدیث میں پہلی قسم کی برأت یعنی دخول اول مراد ہے۔ باقی صفت احتساب یعنی خلوص نیت اور ابتغاء مرضات اللہ تو ہر عمل کی مقبولیت کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ ضابطہ یہی ہے کہ جو عمل جس کے لئے کیا جاتا ہے وہی اس کی جزاء کا ذمہ دار ہوتا ہے جیسا کہ شہید اور عالم اور سخی کے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ ان کو خداوند قدوس بلا کر سوال کرے گا کہ تم نے دنیا کی زندگی میں میرے لئے کیا کیا؟ شہید کہے گا کہ میں نے آپ کے لئے اپنی جان قربان کر دی، عالم کہے گا کہ میں نے علم کے ذریعہ آپ کے دین کی خدمت کی، سخی کہے گا کہ میں نے آپ کی راہ میں اپنا مال قربان کیا، تو اللہ رب العزت فرمائے گا کہ تم نے میرے لئے کچھ نہیں کیا بلکہ اپنی شجاعت، اپنی علمیت، اپنی سخاوت کی شہرت کی غرض سے یہ سب کچھ کیا تو فقد قیل یعنی شہرت جو تمہارا مقصد تھا دنیا میں تم کو حاصل ہو گیا اس لئے میرے یہاں تم اجر و ثواب کے مستحق نہیں ہو، پھر ان لوگوں کو منہ کے بل جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔ اعاذ اللہ من عذاب النار، بہر حال خلوص نیت کے ساتھ جو بھی عمل کیا جاتا ہے تو جسم میں قلب میں اور روح میں اچھے اثرات اور پاکیزگی پیدا ہوتی ہے۔ اس حدیث سے اذان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ لولاجابو، جابر بن یزید جعفی کی جرح و تعدیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان، عبد الرحمن بن ہمدی وغیرہ اس کو متروک الحدیث کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ما رایت اکذب من جابو بن یزید الجعفی مگر سفیان ثوری، شعبہ اور دیگر اس کی





یعنی قرأت کرنے کا ضامن اور متکفل ہے اس لئے امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر سکوت واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام واذ اقرء فانصتوا دوسرے یہ کہ در بار شاہی میں نمائندہ کے علاوہ دوسروں کا بولنا خلافِ ادب ہے البتہ اگر نمائندہ کوئی غلطی کرے تو اس کو نغمہ دیا جاسکتا ہے۔ اب جب قرأت ایک ہوئی یعنی امام کی تو نماز بھی ایک ہوگی اگرچہ پڑھنے والے متعدد ہیں۔ اس لئے جب امام کی نماز فاسد ہوگی تو لامحالہ مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی چنانچہ ابن ماجہ ص ۱۱۱ میں الامام ضامن کے بعد فان احسنہ لہ ولہم وان اساء یعنی فعلیہ ولا علیہم کی زیادتی سے اس کی تائید ہو رہی ہے کیونکہ اس میں ضمانت کی یہی تشریح کی گئی ہے کہ احسان صلوٰۃ فی الصلوٰۃ دونوں کا ذمہ دار امام ہے اس لئے اس صورت میں نماز امام کی ہوئی مقتدی اس کے تابع ہیں البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب نماز ایک ہوئی تو پھر مقتدیوں پر دیگر ارکان کی ادائیگی کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل نماز تو قرأت ہی ہے۔ مسلم شریف ص ۱۶۹ کی حدیث قسمت الصلوٰۃ بینی وبين عبدی نصفان میں قرأت کو صلوٰۃ سے تعبیر کرنا اس کی واضح دلیل ہے دوسرے یہ کہ در بار شاہی میں حاضری کا اصل مقصد صرف درخواست کا پیش کرنا ہوتا ہے جس میں امام نمائندگی کر رہا ہے۔ باقی دیگر ارکان رکوع و سجود، قیام و قعود وغیرہ یہ سب بارگاہِ رب العزت میں حاضری کے آداب ہیں جن کا بجالانا انفرادی طور سے ہر ایک پر ضروری ہے خلاصہ یہ کہ امام صرف قرأت کا ضامن ہے نہ کہ دیگر ارکان کا۔ ضامن کے دوسرے لغوی معنی ہیں اخذ فی ضمانہ کالسفینۃ تتضمن لما فیہا وهو ایضاً مؤید لابی حنیفۃ یعنی ضمان کے دوسرے لغوی معنی یہ ہیں کہ ایک شے دوسری شے کو اپنے ضمن اور اپنے احاطہ میں لے لے جس طرح کشتی جالسین کو اپنے احاطہ میں لے کر ان کی حرکت و سکون کے لئے واسطہ فی العروض کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے بعینہ امام اپنے مقتدین کے لئے قرأت کے اندر واسطہ فی العروض ہے لقولہ علیہ السلام من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ فقراءۃ کیونکہ واسطہ فی العروض کے اندر واسطہ بالذات اور ذی واسطہ بالعرض موصوف ہو کر رہا ہے اسی طرح یہاں امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذات ہے مقتدی موصوف بالعرض ہیں اس صورت میں بھی جب امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذات ہوا تو اس کی نماز کا فساد مقتدین پر

قرأت کے ساتھ موصوف بالعرض ہیں ان کی نماز کے فساد کو مستلزم ہوگا۔ اب جس طرح واسطہ فی العروض کے اندر حرکت بالعرض کے علاوہ ذی واسطہ کی اپنی حرکت بالعرض بھی ہوتی ہے اسی طرح مقتدیین قرأت بالعرض کے علاوہ دیگر ارکان رکوع و سجود وغیرہ کی ادائیگی میں منفرد ہیں اس لئے اگر ان ارکان میں سے کسی رکن کو مقتدی نے ترک کر دیا یا کوئی اور مفسدِ صلوٰۃ حرکت کی تب بھی مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مقتدی کی نماز کے فساد کے دو سبب ہوں گے ایک امام کی نماز کا فساد دوسرا خود مقتدی کا مفسدِ صلوٰۃ عمل اب جب کہ الامام ضامن سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا اہل کلام یہ کلیہ کہ نماز واحد ہے پڑھنے والے متعدد ہیں ثابت ہو گیا جس کی تائید دوسری بہت سی احادیث سے ہو رہی ہے چنانچہ نسائی شریف ص ۱۶۱ میں ہے **انما جعل الامام ليوتموه** فاذا اكبر فكبروا **واذا قرء فانصتوا** الخ نسائی شریف ص ۱۶۲ پر ہے **يوم القوم اقرء هم لكتاب الله** پہلی حدیث میں کلمہ حصر کے ساتھ امام کو واجب الاقتدار قرار دینا اور بوقت قرأت مقتدیوں کو سکوت کا حکم دینا اور دوسری حدیث میں امامت کے لئے اقرء کو ترجیح دینا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ نماز ایک ہی ہے ورنہ تو پھر کوئی بھی شخص امامت کر سکتا ہے نیز یہ کہ اگر نماز میں تعدد ہوتا تو قرأت میں بھی یقیناً تعدد کا حکم ہوتا۔ بہر حال یہ کلیہ ایسا ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس کا نقض لازم نہیں آتا بلکہ مزید برآں اس کلیہ سے حسب ذیل مسائل مستنبط ہوتے ہیں ① **مدرب رکوع** یعنی جو امام کے ساتھ قرأت اور قیام میں شرکت نہ کر سکا اس کے قیام اور قرأت کا ضامن امام ہے اس لئے صرف رکوع میں شرکت کی وجہ وہ بالاتفاق **مدرب رکعت** شمار کیا جائے گا جس کی تائید موطا امام مالک کی حدیث **من ادرك ركعة فقد ادرك سجدة** سے ہوتی ہے اب حضرات شوافع چونکہ امام اور مقتدی کی نمازوں کو الگ الگ کہتے ہیں اس لئے اس مسئلہ میں ان کے لئے خلاصی کی صرف دہری صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ احناف کی طرح نماز کو واحد مان کر امام کی ضمانت میں ان دونوں رکعتوں کی ادائیگی کو تسلیم کریں ورنہ تو پھر بغیر قیام و قرأت کے نماز کے جواز کا فتویٰ دیں ② دوسرا مسئلہ اقتداء مفترض خلف المتنفل کا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعددِ صلوٰۃ کی وجہ سے اس کے جواز کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ وحدہ صلوٰۃ کے کلیہ کے تحت اقتداء مفترض خلف المتنفل

اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض آخر کو ناجائز اور اقتداء متنفذ خلف المفترض کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ پہلی دونوں صورتوں میں ایک تو اس کلیہ کے برخلاف تعدد وصلوۃ لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ اقتداء مفترض خلف المتنفذ میں تضمن مافوق اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض آخر کے اندر تضمن غیر لازم آتا ہے جو بلاشبہ ناجائز ہے۔ البتہ تیسری صورت میں ادنیٰ کا اعلیٰ کے ضمن میں ہونا لازم آتا ہے جس کا جواز بالکل ظاہر ہے (۳) تیسرا مسئلہ یہ کہ نماز ایک ہوگی تو قرأت بھی ایک ہوگی چنانچہ مسلم شریف ص ۱۲۱ کی حدیث و اذا قرأ فانصتوا اس کی مؤید ہے۔ والمؤذن مؤتمن، مؤذن کو مؤتمن کہا گیا کیونکہ اس کی اذان سے لوگوں کے نماز روزے متعلق ہیں۔ اوپر چڑھ کر اذان کے لئے جانے میں بے پردگی سے احتیاط کرنے کی بنا پر اس کو مؤتمن کہا گیا۔ اب چونکہ رشد و ہدایت کی دعا سے تحفظ عن التقصیر اور دعائے مغفرت سے وقوع تقصیر مفہوم ہوتا ہے نیز یہ کہ امامت سنت رسول اور اذان سنت بلال ہے اس بنا پر منصب امامت کو منصب تاذین سے افضل کہا گیا ہے۔ اب اس حدیث کی سند میں جو امام ترمذی نے کلام کیا ہے کہ سفیان ثوری اور حفص بن غیاث وغیرہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ یقین کے ساتھ روایت کرتے ہیں مگر ابو زرہ اس حدیث کو عن عائشۃ اور امام بخاری عن ابی ہریرۃ اصح قرار دیتے ہیں، اور علی بن ربیعہ دونوں کو لم یثبت کہتے ہیں۔ اسباط بن محمد نے حدیث ثبوت عن ابی صالح کہہ کر سند کو مشکوک کر دیا، لیکن ابو داؤد وصحیح میں ثنا الاعمش عن رجل عن ابی صالح یعنی اعمش اور ابوصالح کے درمیان رجل مجہول کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے۔ اب یہ رجل مجہول کون ہے تو نافع بن سلیمان کی روایت عن محمد بن ابی صالح عن امیہ عن عائشۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ رجل مجہول محمد بن ابی صالح ہیں واللہ اعلم۔ اس کے بعد ابو داؤد فرماتے ہیں عن الاعمش قال نبئت عن ابی صالح قال ولا ارانی الا قد سمعتک منہ عن ابی ہریرۃ۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمش کا طر غالب تو یہی ہے کہ میں نے ابوصالح سے سنا ہے مگر درس میں بعض اوقات کوئی بات سنانے سے رو جائی ہے یا کسی بات میں کچھ شک ہوتا ہے تو اپنے کسی ہم سبق سے انسان تحقیق کر لیا کرتا ہے۔ بظاہر یہی صورت اعمش کو پیش آئی اور انھوں نے ازراہ احتیاط شک کا اظہار

کیا جس کا یہ مطلب ہو کہ روایت اپنی جگہ صحیح ہے۔ چنانچہ ابن حبان نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کی حدیثوں کو صحیح کہا ہے نیز بذیل الجہود ص ۲۹ میں اعمش کے سماع من ابی صالح کی بھی تصریح کی اور حدیثنا ابو صالح کے الفاظ بھی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت بہر حال صحیح ہے۔

**باب ما یقول اذا اذن المؤذن :-** اجابت دو قسم پر ہے عملی اور قولی۔ علامہ ابن ہمام وغیرہ احناف کی ایک جماعت اجابت عملی کو واجب اور شوافع و احمد فرض میں کہتے ہیں دیگر عام احناف سنت مؤکدہ کہتے ہیں۔ قائلین وجوب کی دلیل ترمذی شریف ص ۲ کی حدیث عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد هممت ان امرفتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم امر بالصلو

فتقام ثم احرق علی اقوام لا یشہدون الصلوۃ ہے۔ ظاہر ہے کہ ترک جماعت پر اتنا شدید غیظ و غضب دلیل وجوب ہے۔ دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ لوگ منافقین تھے تاہم تاکید کی وجہ سے بہر حال سنت مؤکدہ ہے۔ اجابت قولی میں بھی احناف و شوافع کے دو قول ہیں وجوب اور استحباب۔ دلیل وجوب صیغہ امر ہے، قائلین استحباب امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ مثل ما یقول المؤذن۔ چونکہ جمعیت میں جیسا کہ مسلم شریف اور ابوداؤد کی حدیثوں میں آتا ہے کہ

حوقلہ پڑھنا چاہئے اور قد قامت الصلوۃ کے جواب میں اقامہا اللہ وادامہا اور الصلوۃ خیر من النوم کے جواب میں صدقت و برست کہا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قولوا فی اکثر الکلمات مثل ما یقول المؤذن اس توجیہ کے اندر مماثلت حقیقی مع

الاستثنا مراد ہوگی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قولوا بما یقتضیہ قول المؤذن اس توجیہ میں مماثلت معنوی بلا کسی استثنا کے مراد ہوگی۔ اس سے چونکہ اجابت عملی مراد ہے تو رفع موانع شیطانیہ کی غرض سے حوقلہ کہنے کا حکم ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ جمعیتیں اور الصلوۃ خیر من النوم اور قد قامت الصلوۃ کے جواب میں انھیں الفاظ کا اعادہ کروایا جائے گا تو

یہ ایک قسم کا استہزار ہو جائے گا۔ باب فی کراہیۃ ان یأخذ المؤذن علی الاذان اجراً عثمان بن ابی العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے اجرت علی التاذین کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح ان اجری الی اللہ اور قل لا اسئلكم علیہ اجرًا اور ولا تشدوا





بامر المسلمین فسیأکل ال ابی بکر من ہذا المال ویحترف للمسلمین فیہ حضرت  
 ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہایت صفائی کے ساتھ بات کو صاف کر دیا کہ کسبِ معاش  
 کے لئے میرے پاس اسباب کی کمی نہیں مگر امورِ مسلمین میں مشغولیت کی وجہ سے اسبابِ معاش  
 اختیار کرنے کے لئے وقت نہ مل سکے گا۔ اس لئے ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اسی بیت المال سے وظیفہ  
 لیا کرے گا۔ خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخراجات کے لئے حق تعالیٰ شانہ نے فی اور خمس مقرر  
 فرما دیا تھا، لیکن اب جب کہ بیت المال کا نظام ختم ہو گیا تو شعائرِ اسلامیہ کے تحفظ کی ذمہ داری تمام  
 ہی مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ اس لئے اُن کا فرض ہے کہ وہ امام و مؤذن کو مقرر کریں اور باقاعدہ  
 اجرت دیں اگر اجرت نہ دی جائے گی تو سب اپنے اپنے کسبِ معاش میں مشغول ہو جائیں گے جس  
 کی وجہ سے علماء و فقہاء، مؤذنین و ائمہ کا وجود ہی خطرے میں پڑ جائے گا۔ اس صورت میں یہ تمام شعائرِ  
 اسلامیہ ضائع ہو جائیں گے، ورنہ تو کم از کم نظم بکھر جائے گا۔ باب مایقول اذا اذن المؤذن من الذم  
 حین یسمع المؤذن ذات مؤذن چونکہ از قبیل مسموعات نہیں ہے اس لئے یہاں مضاف صوتہ  
 اوقولہ اذا اذنتہ محذوف مانا جائے گا۔ وانا اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک  
 لہ وان محمداً عبدہ ورسولہ رضیت باللہ رباً وبالاسلام دیناً وبمحمد  
 رسولاً۔ اس کے پڑھنے کا محل آخر اذان ہی ہے کیونکہ درمیان میں پڑھنے کے اندر اجابت میں  
 خلل واقع ہوگا۔ باب منہ ایضاً: دعوة تامة تامہ اس لئے کہا گیا کہ اذان میں تینوں  
 اصول دین یعنی توحید اشہدان لا الہ الا اللہ میں رسالت اشہدان محمد رسول اللہ  
 میں اور آخرت اور قیامت حی علی الفلاح میں مذکور ہے اور عمل حی علی الصلوٰۃ میں ہے اس لئے  
 اذان اپنے کلمات کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کا شعارِ اسلام ہے۔ الصلوٰۃ القامۃ بعض علماء نے قائمہ کے  
 معنی قائمہ کے لئے ہیں اس لئے کہ نماز کسی امت میں منسوخ نہیں ہوئی۔ بعض نے قائمہ کے معنی کامل  
 کے لئے ہیں کیونکہ قیام النشیء اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے تمام اجزاء صحیح اور کامل ہوں۔  
 وسیلۃ یہ بہت بڑا مرتبہ ہے جس کو شفاعتِ کبریٰ کہا جاتا ہے۔ الفضیلۃ اور مقام محمود یہ بھی  
 وہی شفاعتِ کبریٰ کا مرتبہ اور مقام ہے تینوں کے معنی ایک ہیں اگرچہ عنوان الگ ہے مگر معنوں ایک



ہے۔ وسیلہ تو اس لئے کہا گیا کہ اس موقع پر بندوں اور اللہ کے درمیان آپ کا توسل ہوگا۔ فضیلہ اس لئے کہ یہ افضل ترین مرتبہ ہے اور مقام محمود اس لئے کہ صاحب منصب ہند کی تمام اولین و آخرین درج سرائی کریں گے۔ عنوانوں کے جدا ہونے کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہو گیا۔ وسیلہ کے دوسرے معنی یہ بھی مراد لئے گئے ہیں کہ نعمائے دنیا کے اندر بھی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ رب العزت اور بندوں کے درمیان واسطہ ہیں یعنی جناب باری تعالیٰ کی طرف سے جو فیضان اپنے بندوں پر ہوتا ہے وہ اولاً بالذات آپ پر اور آپ کی وساطت سے تمام بندوں پر ہوتا ہے اُمت دعوت و اجابت دونوں ہی داخل ہیں حتیٰ کہ موجودات کے وجود کے فیضان میں بھی بعض کے نزدیک آپ ہی کی ذات اقدس واسطہ ہے خواہ کوئی ادراک کرے یا نہ کرے۔ اولیاء اللہ کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک وساطت اور وسائط کی بڑی اہمیت ہے، لیکن وسائط کا اختیار ہونا ضروری نہیں ہے۔ اہل بدعت اپنی اندھی عقیدت اور غلو کی بنا پر انبیاء اور اولیاء کو با اختیار سمجھ کر ان سے دعائیں کرتے ہیں جو بدعت بھی ہے اور شرک بھی ہے۔ عسیٰ ان یبعثک میں عسیٰ ترقی اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ انواع شفاعت مختلف ہیں یہاں مقام محمود میں شفاعت کبریٰ مراد ہے کیونکہ جب تمام اہل محشر سخت بے چینی اور اضطرابی کیفیت میں ہوں گے تو حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراہیم وغیرہ انبیاء علیہم السلام کے پاس حاضر ہو کر شفاعت کی درخواست کریں گے۔ سب نفسی نفسی اذہبوا الی غیری کہہ کر معذرت کر دیں گے بالآخر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر درخواست کریں گے اور آپ کی شفاعت قبول ہوگی۔ اس وقت جمیع اہل محشر کو یک گونہ سکون حاصل ہوگا۔ حلت لہ شفاعتی۔ اسی نزلت اور اگر حلال سے مشتق مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شفاعت کے لئے کوئی رکاوٹ نہیں رہے گی یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شفاعت کے واسطے اذن باری تعالیٰ ہو جائے گا۔

دوسری شفاعت ترقی درجات کی ہوگی۔ بہر حال مطلب یہ ہے کہ دعا کرنے والے نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دعا کی تو یقبل الہدیہ ویشیرہا کی

عادت کے مطابق آپ نے اس کے عوض اپنی شفاعت کی خوشخبری سنا دی۔  
(۲۶ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

## الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ

بَاب مَا جَاءَ كَمَ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ : اس جگہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلم شریف ص ۱۹۱ میں خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرض علیٰ خمسین صلوٰۃ فی کلّ یوم ولیلۃ ارشاد فرماتے ہیں حالانکہ نماز اُمت پر بھی فرض ہے، جیسا کہ مسلم شریف کی اسی حدیث میں حضرت موسیٰ علیہ السلام فرماتے ہیں ما فرض سربک علی اُمتک۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہ علیٰ اُمتی کا لفظ یا تو اختصاراً حذف کر دیا گیا یا اُمت کو آپ کے تابع کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ فرضیت صلوٰۃ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خداوند قدوس کی عظیم الشان نعمت سمجھتے ہوئے کمال محبت کے ساتھ ازراۃ تلذذ اپنی طرف منسوب فرمایا اگرچہ اُمت پر بھی فرض ہے تیسرا جواب یہ کہ لیلۃ المعراج میں بارگاہ رب العزت کے اندر صرف آپ ہی تھے اُمت وہاں موجود نہ تھی اس لئے اپنی طرف نسبت فرمائی۔ دوسرا اشکال ما یبدل القول لدی یعنی نسخ کے متعلق یہ ہوتا ہے کہ نسخ کے اندر عواقب امور سے جہل اور انفع غیر انفع سے لاعلمی لازم آتی ہے اس لئے کلام اللہ میں نسخ نہ ہونا چاہئے۔ یہ اعتراض یہودی اس لئے کرتے ہیں تاکہ اُن کی شریعت کا شریعت عیسوی اور شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم سے منسوخ ہونا لازم نہ آئے، لیکن اُن کا یہ اعتراض بالکل جہل ہے اس لئے کہ نسخ کا دار و مدار لاعلمی پر نہیں بلکہ بسا اوقات مکلفین کی استعداد اور اُن کی صلاحیت کو مد نظر رکھتے ہوئے احکامات میں اس قسم کے تغیرات کرنا لازمی امر ہے، جس طرح ایک طبیب کسی مریض کو پہلے منضجات کا پھر مسہلات کا اُس کے بعد مبرداست کا استعمال کراتا ہے تو جب علاج میں یہ تغیرات طبیب کے جہل کی علامت نہیں بلکہ اس کی مہارت کی دلیل ہیں، اسی طرح اصلاح اُمت کے لئے بتدریج احکام میں تغیر کیا جاتا ہے اس لئے نسخ کی

تعریف بالنسبة الى الله حکم اول کی مدت کا بیان کرنا ہے، لیکن بندے چونکہ اپنے قصور علمی کی وجہ سے اس حکم کو مؤبد تصور کرتے ہیں۔ اس لئے نسخ کی تعریف عند العباد سرفع حکم شرعی باخر مشملہ ہوگی۔ نسخ کی یہ دونوں تعریفیں عند الاصولیین ہیں مگر حضرات متقدمین یعنی صحابہ و تابعین بطور توسع مطلق کے مقید اور مجمل کے مفسر کر دینے پر بھی نسخ کا اطلاق کر دیتے ہیں مایبذل القول لدی میں اگر لدی کو مایبذل کے متعلق کرتے ہیں تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ میرے نزدیک تبدیلی نہیں (بلکہ صرف بیان مدت حکم ہے) اس لئے نمازوں میں عند النسخ نہیں ہوا بلکہ الشرب العزت کے علم میں پہلے ہی سے ہے کہ میں اس طرح نمازوں میں تخفیف کروں گا البتہ بالنسبة الى المكلف یہ نسخ ہوگا۔ اور اگر لدی کو قول کے متعلق کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ میرے یہاں قول میں تبدیلی نہیں ہوتی تو اس صورت میں یہ اشکال پیش آئے گا کہ پھر خمسين صلوات کے قول میں کیوں تبدیلی کی گئی، تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ القول میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی مایبذل قول اعطاء الثواب لدی یعنی ثواب دینے کے قول میں میرے یہاں کوئی تبدیلی نہ ہوگی ثواب پچاس ہی نمازوں کا ملے گا دوسرا جواب یہ کہ تبدیلی عمل میں ہوتی جو بندوں کا فعل ہے لیکن جو خداوند قدوس کا فعل ہے یعنی ثابت اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور یہ حقیقت و واقع کے عین مطابق ہے۔ بہر حال نسخ کے ثبوت پر مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا اور اِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَغَيْرِهَا آیات اور بکثرت احادیث دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے نسخ ناقابل انکار حقیقت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پچاس نمازوں کی گرائی کا علم ہو گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہ ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت شانِ عہدیت اور استغراق و محویت کا اس درجہ غلبہ تھا کہ ہر چہ کئی رضائے تودل شدہ مبتلائے اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کمال محویت کی وجہ سے اس طرف توجہ

مبذول نہ ہوئی۔ دوسرا جواب یہ کہ آپ کو اپنی اُمت پر اعتماد تھا جو فی الواقع حقیقت کے مطابق ہے، جیسا کہ بخاری شریف ص ۵۶۴ جلد ۲ میں ہے عن طارق بن شہاب قال سمعت ابن مسعود يقول شہدات من المقداد بن الاسود مشہداً لان اکون صاحبہ احب الی مما عدل بہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو یدعو علی المشرکین فقال لا نقول کما قال قوم موسیٰ اذهب انت و ربک فقاتلا و لکنا نقاتل عن یمینک و عن شمالک و بین یدیک و خلفک فرأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشرق وجهہ و سرّہ۔ اس روایت سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمتوں کے درمیان فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اپنی اُمت کی صلاحیت اور دوسری اُمتوں پر اُس کے تفوق کا علم تھا۔ باقی بتدریج پانچ پانچ نمازوں کی تخفیف کی تمام حکمتیں تو الشرب العزت ہی جانتا ہے تاہم جس طرح بندہ کے جذبات ہوتے ہیں کہ وہ بھکاری بن کر الشرب العزت کے سامنے گڑگڑا کر سوال کرے اسی طرح الشرب العزت بھی چاہتا ہے کہ میرے بندے بار بار مجھ سے سوال کریں اس لئے نومرتبہ کے سوال میں پینتالیس نمازیں معاف کی گئیں۔ ثانیاً اُمت کو متنبہ کرنا تھا کہ تمہارے رسولؐ نے تم پر تخفیف کے لئے نومرتبہ الحاج و زاری کر کے پینتالیس نمازیں معاف کرائیں اس لئے باقی پانچ نمازوں کو نہایت پابندی کے ساتھ پڑھا کرو۔ نیز یہ کہ الشرب العزت نے اپنی عنایت کا اظہار بھی فرمایا کہ پانچ نمازوں کا ثواب ہماری طرف سے پچاس کی برابر ہی دیا جائے گا۔ باب فی فضل الصلوات الخمس: اہل سنت والجماعت

کے نزدیک کبائر کی معافی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خلوص دل سے توبہ کرے  
توبہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادام اور پشیمان ہو اور آئندہ اُس  
کے نہ کرنے کا عزم مصمم ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ رب العزت  
اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو یہ اُس کی عنایت ہے  
چونکہ مرتکب کبیرہ کو معتزلہ خارج عن الایمان غیر  
داخل فی الکفر اور خوارج داخل فی الکفر بھی مانتے ہیں  
اُس کے مخلص فی النار ہونے پر دونوں کا اتفاق ہے۔  
اس بناء پر معتزلہ و خوارج اس حدیث کا یہ مطلب لیتے  
ہیں کہ غشیان کبائر کی صورت میں چونکہ وہ خارج عن الایمان  
ہو گیا اور بغیر ایمان کے کوئی عبادت قبول نہیں  
ہوتی اس لئے صلوات خمس اور جمعہ جب نامقبول  
ہوئے تو موجب تکفیر سیئات ہرگز نہیں ہو سکتے اہل سنت  
کہتے ہیں کہ سیاق حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مالم یغش  
الکبائر استثناء کے معنی میں ہے اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ  
یہ خنات بجز کبائر کے دیگر سیئات کے لئے مکفر ہو جائیں گی  
علیٰ ہذا القیاس السیف محاء للذنوب اور حج مبرور وغیرہ  
کے متعلق جو نصوص آئے ہیں اُن کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ صفائے لئے  
وہ یقیناً مکفر ہوں گی۔ باقی اللہ رب العزت بندے سے راضی  
اور خوش ہو کر کبائر کو بھی اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو  
یہ اُس کی عنایت ہوگی۔ اب یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا  
ہے کہ جب صلوات خمس مکفر سیئات ہو گئیں تو پھر جمعہ کے  
مکفر ہونے کا کیا مطلب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر صلوات خمس ان

تمام شرائط و آداب کے ساتھ ادا کی گئیں جن کے بعد وہ مکفر سیئات ہو گئیں تو جمعہ سے ترقی درجات ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مفردات کی تاثیر بیان کرنا مقصود ہے یعنی تکفیر سیئات کے اندر صلوات خمس سے جمعہ کی تاثیر زیادہ ہے۔ لِمَا بَيَّنَّهِنَّ، اگر غشیان کسائر نہ ہو تو لجميع ما بینہن ور نہ تو لبعض ما بینہن مراد لیا جائے گا۔ بہر حال اجتناب عن المعاصی کا بہت زیادہ اہتمام کرنا چاہئے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ: جماعت شعار اسلام سے ہے اس سے شوکت اسلام ظاہر ہوتی ہے فرائض چونکہ اللہ رب العزت کو زیادہ محبوب ہیں اس لئے اُن کو سہل کرنے کے لئے جماعت کو رکھا گیا کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا انفراداً نماز پڑھنے سے آسان ہے اس لئے اُن کی پابندی سہولت سے ہو سکے گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کا غرور و تکبر جو امراض قلبیہ میں سب سے زیادہ شدید ہے وہ ختم ہوتا ہے اس لئے کہ ہر چھوٹا بڑا جماعت کے اندر مساوی درجہ کے اندر آجاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ کہ جماعت کے اندر کوئی نہ کوئی مقبول بندہ ہوتا ہے جس کی برکت سے سب کی نمازیں مقبول ہو جانے کی قوی امید ہے۔ چوتھی وجہ یہ کہ اجتماعی شکل میں ایک کے عمل سے دوسرے کے

لَهُ فِي التَّسْوِيرِ الْمَظْهَرِي وَلَا يَتَصَوَّرُ التَّنْزِيهِ عَنِ الْمَعَاصِي إِلَّا بِدَوَامِ الْحُضُورِ وَصَفَاءِ الْقُلُوبِ وَالنَّفُوسِ وَذَٰلَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِحُذْبِ مِنَ اللَّهِ نَعَالِي تَوْسُطِ الْمَشَائِخِ فَعَلَيْكَ التَّسْبِيحُ بِأَذْبَالِهِمْ قَوْمٌ لَا يَسْتَقْبَلُ جَلِيسُهُمْ وَلَا يَخَابُ أَنْبِيَهُمْ (ص ۹۳، د ۱) (سید منہور حسن منی غفرلہ)

عمل کی اصلاح ہوتی ہے اور عمل کا شوق و ذوق بھی پیدا ہوتا ہے۔ بیسے عشرين درجۃ، بعض روایات میں پچیس گنا اور بعض میں ستائیس گنا ثواب بیان کیا گیا ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ کم سے کم جماعت میں دو شخص یعنی ایک مقتدی اور ایک امام ہوتے ہیں اس لئے پچیس کے عدد میں ان دو کا مزید اضافہ کر کے ستائیس کر دیا گیا جو محض فضل خداوندی ہے۔

باب فیمن سمع النداء فلا یجیب : امام احمد، ابن خزیمہ، امام اورائگی عطار اور داؤد ظاہری کے نزدیک جماعت فرض عین ہے۔ امام شافعی اس کو فرض کفایہ اور امام مالک و امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سنت مؤکدہ اور محققین احناف کی ایک جماعت اس کو واجب کہتی ہے۔ سب حضرات اسی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احراق بیوت کی دھمکی دی اگرچہ عورتوں اور بچوں کی وجہ سے اس پر عمل نہیں فرمایا اس لئے ترک جماعت پر اتنی شدید وعید اس کی فرضیت کی علامت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تہدید کے طور پر جو کچھ کہا جاتا ہے وہ حکم شرعی نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے فرضیت کو اس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ خبر واحد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ فرضیت۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرض کفایہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جماعت کھڑے ہونے کے بعد ان نوجوانوں کا احراق کے لئے جانا خود ترک جماعت کو مستلزم ہے اس لئے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کی ادائیگی فرض سے ان نوجوانوں کے فرض کی ادائیگی ماننی پڑے گی ورنہ تو پھر ان کو تارک فرض ماننا پڑے گا۔ اس لئے لا محالہ



جماعت کو فرض کفایہ کہا جائے گا، لیکن اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہ نوجوان بعد میں کسی دوسری مسجد میں جا کر جماعت کر سکتے تھے اس صورت میں اُن کا تارکِ جماعت ہونا لازم نہ آئے گا۔ بہر حال نماز باجماعت کی انتہائی تاکید ہے ہر مسلمان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا اہتمام بہت ضروری ہے۔

(۲۷ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

الحمد للہ آج مؤرخہ ۲۴ رجب ۱۴۱۷ھ مطابق ۶ دسمبر ۱۹۹۶ء

یوم جمعہ دُروسِ مدنیہ کی جلد اول ختم ہو گئی

اللہ رب العزت قبول فرمائے، آمین

بحرۃ سید المرسلین

صلی اللہ علیہ وآلہ

وصحبہ وبارک

وسلم





(از)

حضرت مولانا سید ارشد صابونی اُستادِ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی تعلیمی و تدریسی زندگی کے دور و درہیں اول دور مدنی ہے جس میں آپ نے حرم مدنی نرا دھا اللہ شہرِ فاضلہ و عظمت میں کم و بیش چودہ سال تدریسی خدمت انجام دی ہے اور جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائی ہیں۔ یہ درس بہت مقبول تھا جس کے بارے میں خود حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ "نقشِ حیات" میں تحریر فرماتے ہیں کہ مسلسل طور پر میرا مشغلہ علمی مدینہ منورہ میں جاری رہا تمام مشاغلِ معاش و غیرہ سے دست بردار ہو کر سفر گنگوہ سے واپس ہوتے ہی مسجد نبوی میں تعلیمی مشاغل میں تدریس یا سہمک ہو گیا حتیٰ کہ روزانہ چودہ چودہ کتابیں مختلف فنون کی پڑھاتا تھا اور چونکہ مدینہ منورہ میں منگل اور جمعہ کو تعطیل ہوتی ہے تو ان تعطیل کے ایام میں بھی خصوصی درس چارپانچ ہوتے تھے بہت سی ایسی کتابیں جن کو ہندوستان میں پڑھایا نہیں جاتا ہے اور مدینہ منورہ، مصر، استنبول کے نصاب میں وہ داخل ہیں، پڑھائی پڑیں، بحمد اللہ نہایت کامیابی کے ساتھ یہ دروس جاری رہے اکابرِ اساتذہ رحمہم اللہ کی برکتیں اور دعائیں اور فضل خداوندی شامل حال تھا، اس سے علمی ترقی ہوتی گئی اور افاضہ اور استفاضہ کا حلقہ روز افزوں ہوتا رہا، علوم میں جدوجہد کرنے والے طلبہ کا، نجوم اس قدر ہوا کہ اور مدرسین کے حلقہ ہائے دروس میں اس کی مثال نہیں تھی عوام کے اجتماع سے بعض بعض حلقے بڑے بڑے ہوتے تھے مگر پڑھنے والے اور جدوجہد علمی کرنے والے اوروں کے یہاں کم تھے اور میرے یہاں حال برعکس تھا، عوام کو اس وجہ سے دلچسپی نہ ہوتی تھی کہ علمی بحثیں اُن کی سمجھ میں آتی دشوار ہوتی تھیں بعض بعض علماء ایسے بھی تھے کہ اُن کے یہاں پہلے پہل رجوع بہت زیادہ تھا مگر بعد میں کم ہو گیا اور اُن کے یہاں کے طلبہ بھی میرے یہاں آنے لگے۔ (نقشِ حیات ص ۹۷-۹۹)

حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی مدنی علمی زندگی کو دیکھنے والا کوئی شخص اب زندہ نہیں ہے اور

اب اس بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا جاسکتا جس کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے خود اپنے قلم سے نقش حیات میں تحریر فرما دیا ہے۔

علمی زندگی کا دوسرا دور مالٹا سے واپسی پر حضرت شیخ الہند کی وفات سے شروع ہوتا ہے جب مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ نے مسجد ناخدا کلکتہ میں اپنے قائم کردہ مدرسے کے لئے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ سے ایک ایسے عالم کو طلب کیا جس کی نظر ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے علوم پر بھی ہو، چنانچہ مولانا آزاد کی طلب پر حضرت نے اپنے مختلف تلامذہ سے گفتگو کی لیکن مختلف اعدا کو پیش کر کے ان حضرات نے معذرت کر لی۔ اخیر میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مدنی نور الدین مرقدہ کو یہ کہتے ہوئے کہ آخر کار نظر اپنوں پر ہی جاتی ہے کلکتہ جانے کا حکم دے دیا اور حضرت فوراً تیار ہو گئے حالانکہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ بستر علالت پر تھے۔

مولانا جلیل احمد صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے گھر کے پروردہ تھے۔ فرماتے تھے کہ رخصت کرتے ہوئے حضرت شیخ الہند نے بستر علالت پر لیٹے لیٹے حضرت مدنی نور الدین مرقدہ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور جسم پر بکھیرا اور دعائیں دیتے ہوئے رخصت کیا۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ امروہہ ہوتے ہوئے کلکتہ جانے کا ارادہ رکھتے تھے چنانچہ امر وہ یہ ہو پختے پر یہ اطلاع ملی کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ رحلت فرما گئے۔ رحلت کے اس واقعہ کو حضرت مدنی نے اپنی مرتبہ کتاب اسیر مالٹا میں تحریر بھی فرمایا ہے تفصیل وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

حضرت رحمۃ اللہ علیہ اُستاذ محترم کے حکم پر کلکتہ تشریف لے گئے وہاں رہتے ہوئے سلہٹ کے لوگ جو کاروبار کی غرض سے کلکتہ آیا جایا کرتے تھے، حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے متعارف ہوئے اور گرویدہ ہو گئے۔ مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کا قائم کردہ مدرسہ کچھ زیادہ دن نہ چل سکا جس کا بظاہر سبب مولانا آزاد کی مشغولیت اور انگریز مخالف سرگرمیاں تھیں، تو سلہٹ کے لوگوں کے اصرار پر حضرت مدنی نور الدین مرقدہ سلہٹ تشریف لے گئے جہاں آپ کا قیام بحیثیت شیخ الحدیث ۱۹۲۸ء تک رہا ہے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی و تبلیغی خدمات جو سلہٹ سے متعلق ہیں ان کا دیکھنے والا بھی اب کوئی وجود نہیں تاہم ان لوگوں کی گرویدگی اور فدائیت کو دیکھنے والے لوگ اگرچہ خال خال

ہی ہی لیکن اب بھی موجود ہیں، اس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اس علاقے میں دینی خدمات کا اندازہ ہوتا ہے  
 حضرت علامہ انور شاہ کشمیری اور اُن کے رفقاء کے استغنیٰ کے بعد حکیم الامت مولانا اشرف علی  
 تھانویؒ، حافظ احمد صاحب صاحبزادہ حضرت نانوتوی نور اللہ مرقدہ، حضرت مولانا حبیب الرحمن  
 صاحب عثمانی اور مجلس شوریٰ دارالعلوم کی متفقہ طلب و تجویز پر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ ۱۹۳۸ء  
 مطابق ۱۳۳۶ھ کو بحیثیت شیخ الحدیث و صدر المدرسین کے دارالعلوم دیوبند میں رونق افروز ہوئے  
 اور سلہٹ کے لوگوں نے اس شرط پر اجازت دی کہ آپ رمضان کا قیام سلہٹ ہی فرمایا کریں  
 گے، چنانچہ تقسیم ملک تک برابر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ رمضان وہاں گزارتے رہے۔ حضرت  
 مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دارالعلوم دیوبند سے متعلق ہے اُس کو دیکھنے والے اُس سے  
 استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ  
 میں ہے اور جس کو حضرت مولانا سید شہود حسن صاحب امر وہوی زید مجدہ نے بزمانہ طالب علمی  
 دوران درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ نے "سلسل طیبہ" میں مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ  
 والسلام میں حاضری کے وقت مقام "رابع" میں ایک خواب کا تذکرہ فرمایا ہے کہ منزل رابع  
 کی شب میں جناب سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زیارت باسعادت خواب میں ہوئی۔ یہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے پہلی زیارت تھی۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھ کر قدس  
 پر گر گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کیا مانگتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت جو کتابیں پڑھ چکا ہوں وہ یاد  
 ہو جائیں اور جو نہیں پڑھی ہیں اُن کے متعلق اتنی قوت ہو جائے کہ مطالعہ میں نکال سکوں۔ آپ نے  
 فرمایا کہ یہ تجھ کو دیا۔ مولانا قاری فخر الدین صاحب گیارہوی رحمۃ اللہ علیہ (حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد  
 و مجاز) نے مجھ سے بیان فرمایا کہ میں نے حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا اس خواب کے  
 آثار ظاہر ہوئے تو فرمایا کہ الحمد للہ۔ جو لوگ حضرت کے قریب رہے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تواضع اور  
 فردنی حضرت کی طبیعت ثانیہ تھی کوئی جملہ جس سے دوسروں کے مقابلے میں اپنا ترفع ثابت ہو کسی نے  
 حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے نہیں سنا۔ اور اس موقع پر بھی صرف الحمد للہ فرما کر شکوت کر جانا اسی

صفت تواضع کا نتیجہ تھا اور نہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے درس سے استفادہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ فنونِ مستداولہ کی پڑھی ہوئی تمام کتابیں اس طرح مستحضر تھیں کہ جیسے آنکھوں کے سامنے ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر صرف عام شروح تک محدود و منحصر نہیں رہتی تھی۔

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کا درس انتہائی عام فہم ہوتا تھا اور ہر سطح کا طالب علم درسی خصوصیات اس کو سمجھ سکتا تھا اور استفادہ کرتا تھا۔ البتہ اگر کوئی ذہین طالب علم کوئی علمی

سوال کر لیتا تھا، تو اس کے جواب میں درس کی کیفیت بدل جاتی تھی اور بسا اوقات اس ایک ہی مسئلے پر کئی کئی روز تک بحث ہوتی رہتی تھی، جس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی استحضار اور وسعتِ نظر نیز درس میں بقدر ضرورت مختصر بیان پر قدرت کا اندازہ ہوتا تھا۔ بخاری جلد ثانی کے درس میں بالخصوص کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کا کلام بہت مفصل ہوتا تھا جنگِ بدر کے سلسلے میں مولانا شبلی کا موقف ہے کہ وہ مدافعانہ جنگ تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے اسی مدافعت کی غرض سے نکلے تھے۔ قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کچھ دلائل کا ذکر کرتے ہوئے اس موقف کو پیش کیا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل اس کے خلاف موقف کو اختیار فرمایا نیز اپنے موقف کو میرین فرمایا اور مولانا شبلی مرحوم کے موقف کو رد کیا اور ایک ہفتہ تک متواتر اس موضوع پر کلام فرماتے رہے۔ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے اس کو قلم بند کیا تھا، مگر افسوس کہ وہ کاپی ضائع ہو گئی اور اب موصوف کے حافظے میں بھی وہ تقریر محفوظ نہیں رہی۔

جن حضرات نے دارالعلوم دیوبند میں درسِ حدیث میں شرکت کی ہے وہ جانتے ہیں کہ قدیم زمانے سے یہاں درسِ حدیث میں اسنادِ حدیث کے مقابلہ میں فقہِ حدیث کا رنگ غالب رہا ہے اگرچہ نفسِ حدیث اور سندِ حدیث پر بھی اس اندازہ کلام کرتے ہیں، مگر مختصر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا انداز درس بھی یہی تھا، لیکن روایت کے مفہیم و مطالب کو متعین کرتے، بھٹے دوسری کتابوں کی احادیث کو سبق میں پیش فرماتے تھے جو برابر ہی میں رکھی ہوئی ہوتی تھیں، جس کتاب میں جس صفحے پر وہ روایت ہوتی تھی اس کو بلا تاخیر صفحہ کے ساتھ اپنے حافظے سے پیش فرماتے تھے اور کتاب کھول کھول دکھلاتے تھے جب کہ بے انتہا عظیم الفرست ہونے کی وجہ سے بالخصوص اخیر عمر میں

مطالعہ کا وقت بھی نہیں مل پاتا تھا۔ احکام سے متعلق احادیث میں اکثر ائمہ کے مسلک کو مدلل ذکر فرماتے پھر آخر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کی تائید فرماتے تھے۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے وہ تلامذہ جن کو اشتغال بالحدیث رہا ہے اور مختلف فنون میں مہارت بھی رکھتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ حضرت کو اصول فقہ میں توضیح تلویح اور فقہ میں فتح القدیر پر پر بلا عبور تھا اور بعض اوقات محسوس ہوتا تھا کہ یہ کتابیں حضرت کی نگاہوں کے سامنے ہیں۔

حضرت بسا اوقات عبارت خود پڑھتے تھے، لیکن ہندوستان کا مطبوعہ نسخہ آپ کے سامنے نہیں ہوتا تھا بلکہ بخاری کی شرح قسطلانی آپ کے سامنے ہوتی تھی جس میں مابین القوسین متن حدیث کو رکھ کر تشریح کی گئی ہے۔ کل متن حدیث ایک ہی جگہ لکھا ہوا نہیں ہے، لیکن حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کمال تھا کہ بلا کسی جھجک اور تامل کے برابر عبارت پڑھتے چلے جاتے تھے اور صفحہ پر صفحہ پلٹتے رہتے تھے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ان درسی خصوصیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت نے جس خواب کا ذکر فرمایا ہے اس کی تعبیر واضح طور پر سامنے آئی اور پڑھی کتابیں وہی طور پر یاد ہو گئیں اور مطالعہ میں مغلفات کو حل کرنے کا ملکہ بھی من عند اللہ عطا کر دیا گیا۔ ان خصوصیات کے ساتھ ساتھ طلبہ کے دلوں میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے جس قدر حسن عقیدت، محبت اور جہاں نشاری کا جذبہ پایا جاتا تھا وہ اب تو مفقود و معدوم ہے، بلکہ اس دور انحطاط میں بسبب کہ عزیز طلبہ کے دلوں میں علم، علماء اور اپنے اساتذہ کا مرتبہ و مقام برائے نام ہی ہے اگر ان واقعات کو بیان کیا جائے تو باوری نہ کیا جاسکے گا۔ تحریک آزادی کے زمانے میں مسلسل اسفار رہتے تھے بعض اوقات رات میں گیارہ بارہ بجے واپسی ہوتی تھی۔ دارالعلوم کے ایک دربان الشہیدہ مرحوم تھے اسٹیشن سے واپسی پر ان سے فرماتے ہوئے آتے تھے کہ گھنٹہ بجادور گھنٹہ بچتے ہی شور مچ جاتا کہ حضرت تشریف لے آئے اور طلبہ کتابیں بغل میں دبائے والہانہ انداز میں دارالحدیث کی طرف دوڑ پڑتے تھے اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ وضو فرما کر گھر سے تشریف لے آتے تھے اور درس شروع ہو جاتا تھا۔ اس فدائیت کا حقیقی سبب عند اللہ محبوبیت تھی اور ظاہری سبب طالب علم کا یقین تھا کہ ان کی طرح کوئی متبع سنت نہیں ہے۔ ان کی طرح کوئی مرد مجاہد نہیں، ان کی طرح

کوئی مرشد کامل نہیں، اُن کی طرح کوئی اسلاف کے علوم کا امین نہیں اور اُن کی طرح کوئی زاہد فی الدنیا اور مستغنی نہیں۔ ادخلہ اللہ فی رحمۃہ وجمعنا معہ فی جنتہ (آمین)

اہل علم جانتے ہیں کہ مدرس کی تقریر مدرس پر حالات مخاطب یہاں تک کہ درس کے وقت درس گاہ کا ماحول ہر چیز اثر انداز ہوتی ہے بایں ہمہ مالی اور درسی تقریروں کے ضبط کا طریقہ اہل علم میں قدیم زمانہ سے رائج ہے اور ان املی پر دوسرے درجہ میں یہی اعتماد کیا جاتا رہا ہے بالخصوص املار کنندہ اگر صاحب سواد اور جید الاستعداد ہو تو پھر اس کا اعتبار بہت بڑھ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر درسی تقریر کی عبارت پر نظر ثانی کر لی جائے کہ تحقیق طلب مواقع کو مراجعت کتب کے بعد محقق کر لیا جائے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

”حضرت مولانا مشید مشہود حسن صاحب امر و ہومی بڑے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم و بیش پچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت و تحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے یقین کامل ہے کہ انشاء اللہ مولانا مشید مشہود حسن صاحب زید مجدد کی یہ پیش کش معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔“

ارشاد مدنی (خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ)

۱۴/۸/۲۰ھ





## تقریظ

جامع المنقول والمنقول علامۃ الزمن مولانا طاہر حسین صاحب امر وہی مدظلہ العالی  
شیخ الحدیث مدرسہ جامعہ اسلامیہ جامع مسجد امر وہی، ضلع مراد آباد، یوپی۔

۷۸۶

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد: سرور کائنات فخر موجودات  
رحمۃ للعالمین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد تو بہت زیادہ ہے لیکن ان میں سے  
کچھ ایسی دائمی نوعیت کے ہیں کہ وہ قیامت تک باقی رہیں گے۔

ان میں سب سے بڑا معجزہ قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسرا عظیم معجزہ آپ کی احادیث  
مقدسہ ہیں ان میں سے احادیث صحیحہ نہایت معتبر اور قوی سندوں کے ساتھ منقول ہیں جن میں آپ  
کے اقوال و افعال و احوال بیان کئے گئے ہیں۔ ان سے دنیا کو بے شمار فوائد حاصل ہوئے ہیں اور  
دنیا میں جتنی ترقیات نظر آتی ہیں وہ سب بلا واسطہ یا بالواسطہ انہی احادیث مقدسہ اور قرآن کریم کا  
فیض ہے۔

احادیث کے حفظ و روایت و اشاعت نیز تشریح و توضیح کا عظیم سلسلہ صحابہ کرام کے زمانہ سے  
آج تک برابر جاری ہے۔ ہر زمانہ میں بلند پایہ محدثین و فقہاء نے اس کے لئے اپنی عمریں کھپادی ہیں  
اس آخری دور میں کبھی جلیل القدر علماء نے یہ سلسلہ برقرار رکھا ہے۔ ہندوستان میں حضرت شاہ  
ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے علم حدیث کی ایسی خدمت ہوئی کہ دیگر اسلامی ممالک میں اس کی  
نظیر ملنی مشکل ہے۔

اسی سلسلہ نے آگے چل کر دارالعلوم دیوبند کی شکل اختیار کی اور وہاں سے ایسے جلیل القدر  
علماء و محدثین تیار ہوئے جن کی عظمت و جلالت کا اعتراف دیگر اسلامی ممالک کے لئے بھی کیا۔ یہ سلسلہ  
چلتا رہا یہاں تک کہ آخری دور میں شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ  
دارالعلوم دیوبند کی مسد صدارت پر جلوہ فرما ہوئے اور آپ کے فیض سے بے شمار علماء و محدثین

دیگر افراد فیضیاب ہوئے۔ بخاری شریف و ترمذی شریف پر حضرت موصوف کی بصیرت افروز تقریریں ائمہ متقدمین و متاخرین کی گراں قدر تحقیقات کو جامع اور اپنی خصوصیات کے اعتبار سے بے نظیر ہوتی تھیں اسی بنا پر متعدد علماء نے ان کو مرتب کر کے شائع کیا اور وہ ہندو بیرون ہند میں بہت مقبول ہوئیں۔

اب حضرت شیخ کے تلمیذ رشید حضرت مولانا شیدہ حسن صاحب بنی مظللہ نے اس کو ایسے جدید انداز پر مرتب کر کے شائع کیا ہے جو نہایت مفید ہے۔

حضرت مولانا ایک بلند پایہ محدث ہیں اور عرصہ دراز سے بخاری شریف و دیگر کتب میں کی تدریس کا شرف اُن کو حاصل رہا ہے۔ ان کی یہ خدمت حدیث بہت ہی قابل تحسین ہے جو تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور تشنگان حدیث کو تاقیامت اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور ان کے درجات کو بلند فرمائے اور جملہ امراض و حوادث و مشکلات سے ان کو ہمیشہ مامون و محفوظ رکھے۔ آمین !

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین  
احقر طاہر حسن غفرلہ



## صورة ما قرطه

الشيخ الفاضل لأديب الأريث مولانا محمد خواجه شريف  
شيخ الحديث في الجامعة النظامية، حيدرآباد، الهند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله الطاهرين واصحابه  
الأكرمين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين اجمعين، اما بعد !  
فهذه حقيقة ان كتاب الدروس المدنية من انفس شروح الترمذى وفاق  
على كثير من امثاله بكثره الفوائد والنوادر واستخراج ما فيه من الرموز والكنوز ورفع التعارض  
وبالتطبيق بين الاحاديث وبالاخص بترجيح مذهب الحنفية بالاحاديث الصحيحة  
والرد على خلافهم.

وكيف لا يفوق وهي مجموعة دروس افادها شيخ الاسلام فضيلة الشيخ  
سيد حسين احمد المدني قدس الله سره وهو الذي شهد بفضله العلماء  
الصالحون واعترفوا بامامته في الحديث النبوي الشريف على صاحبه افضل الصلوة  
والتسليم وببراعته في الفقه واللغة العربية وكان الشيخ آية في استحضار الاحاديث  
وابداء علل الاسانيد وهو قام بتدريس الحديث الشريف على صاحبه الصلوة والسلام  
بالمدينة المنورة ثم تولى بمنصب شيخ الحديث في دارالعلوم الديوبندية بالهند  
طيلة عشرة وقد ايقار بها احد في عصره من هذا أو سر غاولة حرمة عظيمة وكان فانيا  
في حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه من آثار رحمة الله جل وعلا قد  
انار قلوب المسلمين بفيوضه القدسية ودروسه النيرة. كان طلبة العلوم والعلم  
يفدون له ويأتونه من اقصى البلاد ويستفيدون بعلومه السامية وان الدرس  
المدنية كاسمها مقتبسة من مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي غير  
مصحوبة المتن فشرح بها الجامع شرحا ادبيا وخاض في بحار التدقيق والتحقيق

وإثره بين أدلة المذاهب وأحاط بجميع مستدلّات الحنفية من الأحاديث الشريفة وفاق على أمثاله في تمييز الراجح والمرجوح والصحيح والعليل وتلك دروس قيدها بالكتابة الشيخ الجليل أية السلف مرشد العلماء قدوة السالكين العلامة سيدي ومولائي سيّد مشهور حسن الحسنى متعنا الله بطول حياته الطيبة من في شيخ الإسلام أناء درسه وكان كنزاً مخفياً لديه مليئاً بلألى العلم والعرفان فإراد الله تعالى أن يكشف حتى يتحلى وينتفع بها عامة العلماء والطلاب وإني من السعداء الذين أمرهم الشيخ بتبسيطها وقد نسخت مطبعة من الأصل الذي هو لديه فرتبها الشيخ من غير نقص ولا زيادة وضبط تاريخ كل درس في نهايته. وأما ما بداه من الإيضاح والنكات البديعة ومما ألهمه الله تعالى فحظي به الحاشية حتى جاء فائقاً فوق الخواطر وفوق ما يعربه معرب.

وقلت فيه أبياتاً

بشرى لنا معشر الطلاب بالنعم	فضل عظيم أتى من باري النسم
لله در الدروس المدنية ذى	شرح على الترمذى فاق بالحكم
وأنه النورنى فهماك للسنن	فى فقه آثار خير الخلق فى القدر
أذ اردت الهدى فى كشف مغلقها	فألزمتهم ثم اعتصموا قرابلا ستم
تلك الدروس إفاضات من المدينى	شيخهما رفيع الشأن بالعظم
قد فاق أقرانه فى العلم والورع	والخلق يعرفه بالفضل والكرم
ما أكرم الشيخ مشهور حسن رتباً	رتبه فائقاً فى أحسن النظم
محدث مرشد وسيد العلماء	للناس بالخير هادى المسلك الأم
رب تقبله واجعل ذخيرة لهما	وانفع به الطلاب كلهم
فاغفر لآرائهم واغفر لنا شرهم	واجعله ياربنا فى حسناتهم

هذا - ويطيب قلبى بأن أذكرهم هنا قصيدة نظمها فى مدح شيخى ومرشدى

بتاریخ ۸/۷/۱۴۱۷ھ داعربت فیہا حبی و تقدیری للشیخ متعنا اللہ بطول حیاتہ الطیبہ  
وہی ہذا

عباد اللہ جاء واذ المجال	وكانوا قدوة خیر المثال
ومشهود حسن واللہ منهم	لشیخ للمعارف بالکمال
فذاك الشیخ من آل النبی	ولیا مرشدا خیر المثال
فزکی النفس عن دنس وسوء	وجلّی القلب من حسن المقال
الاکم من اناس قد تزکوا	بفیض منه فی طرق المعال
وكان الشیخ شیخالحدیث	اماماً صادقاً خیر الفعّال
الاهونال من فضل العلی	مراتب للسعادة بالجلال
وما فی استطاع مدح شیخی	بما فیہ المکارم کالالی
ورأیتہ العبادۃ غیر شک	من اللہ الولی ذی الجمال
واستدعیہ أن یلقی علی	سداً للنور مشحون الوصال

کتبہ ونظمہ

العبد الفقیر الی اللہ محمد خواجہ شریف، شیخ الحدیث  
بالجامعۃ النظامیۃ بحیدرآباد، نزیل دہلی ۱۳، رمضان المبارک

۱۴۱۷ھ ۱۹۹۷ء یوم الخمیس

مولانا محمد خواجہ شریف صاحب حیدرآباد کے باشندے اور جامعہ نظامیہ کے فارغ التحصیل ہیں۔ فراغت کے بعد جامعہ نظامیہ ہی میں آپ مدرس ہو گئے تھے کچھ عرصہ بعد ان کو حضرات علماء دیوبند کے طرز پر حدیث پڑھنے کا شوق ہوا اور اسی جذبہ کے تحت ایک سال کی بوضع تنخواہ رخصت لے کر مدرسہ امینیہ میں داخلہ لیا اور مرتبہ مدظلہ سے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ اسی عقیدت و محبت کی بنا پر یہ تقریظ تحریر فرمائی ہے۔ اس وقت آپ جامعہ نظامیہ میں شیخ الحدیث ہیں اور راہ طریقت میں حضرت مرتبہ دامت برکاتہم کے خلیفہ و مجاز ہیں۔ بارک اللہ فی علومہ۔ آمین۔ (مولوی حافظ) سید اختر حسن بن حضرت علامہ سید مشہود حسن (فاضل دارالعلوم دیوبند)